

﴿ كتاب ﴾

لقطة العجلان

﴿ تأليف الامام بدر الدين الزركشى ﴾



وقد شرحه العلامة

﴿ الشيخ محمد جمال الدين القاسمى الدمشقى ﴾

حفظه الله تعالى ونفع به



طبع على نفقة محمد عبد الخالق الحافظ

﴿ الطبعة الاولى ﴾

١٣٢٦ - ١٩٠٨

مُطْبَعَةُ مَدْرَسَةِ الدِّعْبِ الْأَوَّلِ

(بالطريقة الشرقية بشارع خيرت بالقاهرة)

﴿ كتاب ﴾

لقطة العجلان

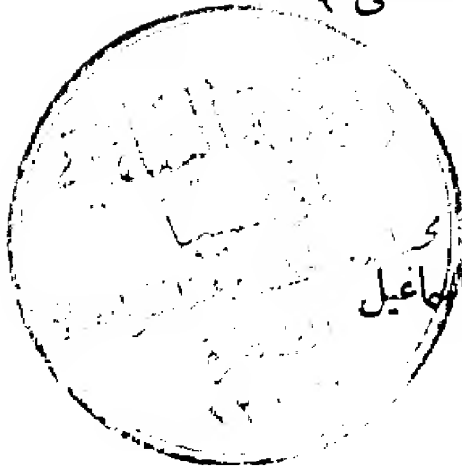
﴿ تأليف الامام بدر الدين الزركشى ﴾



وقد شرحه العلامة

﴿ الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي ﴾

حفظه الله تعالى ونفع به



طبع على نفقة محمد عبد الحاق الهاغويل

﴿ الطبعة الاولى ﴾

١٣٢٦ - ١٩٠٨

مُطْبَعَةُ مَدْرَسَةِ الدِّينِ عِندَ الْأَوَّلِ

(بالطرقة الشرقية بشارع خيزر بالقاهرة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله فاتحة كل كتاب ، وخاتمة كل باب ، والصلاة والسلام على خير من نطق بالصواب ، وعلى آله وصحبه أولى الحكمة وفصل الخطاب ، أما بعد فهذه أوراق يقرب منها المتناول ، ويقصر عنها المتناول ، توقف على المطولات في الزمن القصير موالها ، وتربو بالفرائب والعجائب فلا تساويها ، ينسى لها الراكب المجلان حاجته وبصبح الحاسد الفضيان يطارها

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى آله الطاهرين ، أما بعد فهذه تعليقات على كتاب لفظة المجلان . والامام الزركشي عليه الرحمة والرضوان ، تكشف عن وجوه محاسنه نقابه ، وتذلل من شوارد فرائده صغابه . ولقد اجاد مؤلفه في اسلوبه . وابدع في حسن ترتيبه طبق مرغوبه ، فبرى الواقف عليه من رؤس مسائل العلوم اهمها ، ومن متفرقات الفوائد احكامها ، ومن قوانين المنطق اعمها . ومن ضوابط الحكمة اكملها ، ومن قواعد الاصول أجملها ، طالعتة فأكبرته ، ورجعت البصر اليه فاعظمتة . واسفت لنسيانه في هذه العصور

جمعتها لسؤال بعض الاخوان لتستعمل عند المناظرة ،
وتعين على الدخول في فنون المعقول لدى المحاوره ، في زمن
قصير ، فلذا عذرهما التقصير ، والله اسأل الاعانة فيما قصدت ،
والاثابة فيما جمعت ،

الاخيرة ، وعدم التنبيه له بين المتروآت الخطيره ، مع أخذه بيد قارنه
الى ذروة كبرى ، واصعاده في اقرب وقت الى مرتبة تنقطع لها الامانى
حسرى ، ولا غرو « فلكل كتاب اجل ، ولكل اجل كتاب » ، ولم
اقف على شرح له الا ماللقاضى زكريا الانصارى ، عليه رحمة البارى ،
وقد اعلمت المزو اليه برقم « ز » وهذه ترجمة الزركشى من حسن
المحاضه للسيوطي في ذكر من كان بمصر من الفقهاء الشافعية قال رحمه
الله : بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى ولد سنة خمس
واربعين وسبع مائة وأخذ عن الاسنوى ومغلطاي وابن كثير والاذري
وغيرهم والف تصانيف كثيرة في عدة فنون منها الخادم على الرافعي
والروضة ، وشرح المنهاج ، والديباج ، وشرح جمع الجوامع ، وشرح
البخارى ، والتفسيح على البخارى ، وشرح النبيه والبرهان في علوم
القرآن ، والقواعد في الفقه ، وأحكام المساجد ، وتخرج أحاديث الرافعي .
وتفسير القرآن ، وصل الى سورة مريم والبحر في الاصول ، وسلاسل
الذهب . في الاصول ، وانكت على ابن الصلاح . وغير ذلك مات يوم
الاحد ثالث رجب سنة « ٧٩٤ » ودفن بالقرافة المنرى

﴿ فصل ﴾

مدارك العلوم ثلاثة حسّ وخبر ونظر
والحواس خمس ظاهرة سَمْع وبصر وذوق وشَم
ولس ، وباطنة . وهي الحس المشترك ^(١) والمصورة ^(٢)
والمتخيلة ^(٣) والوهمية ^(٤) والحافظة ^(٥) والأول ^(٦) افضل
من الثانى خلافا للحنفية ، وقيل بالتسوية
قال الرازى : وانكر الحكماء الحسيات ^(٧) لعدم الوثوق

(١) قوة يدرك بها صور المحسوسات (٢) وتسمى المتصورة تحال
وتركب الصور كيفما شاءت (٣) قوة تحفظ صور المحسوسات (٤) قوة
تدرك المعاني الجزئية (٥) قوة تحفظ ما يدركه الوهم (٦) أى السمع
أفضل — أى اشرف قيل لتقدمه عليه فى الآيات والاحاديث والتقديم
دليل الافضية ، ولا يخفى ان ذلك بمجرد لا يكفى بل يعود البحث عن
سره فيها ولذا قيل فى وجهه أن بالسمع يدرك الفهم ويدرك من الجهات
الست وفى النور والظلمة ولا يدرك بالسمع الا من جهة المقابلة وبواسطة
من ضياء أو شمع . وملاحظ من فضل البصر عليه ان السمع لا يدرك به
الا الاصوات والبصر يدرك به الاجسام والالوان والهيئات فلما كان
متعلقا أكثر كان اشرف . ولا ريب ان الأكثر نفعا اعظم قدرا
ووقعا (٧) اجل عبارة الرازى وعبارته الذيرة فى الحاصل فى أوائله فى

بها ، قال الطوسي : غلط عليهم واما مذهبهم ان حكم العقل في
المحسوس ينقسم الى يقيني وظني ،

وهل الادراك للحواس او للنفس بواسطة الحواس
خلاف (١)

بحث التصديقات : ان الناس فوق أربع ، الاولى ، المعترفون بالحسيات
والبدهييات وهم الاكثرون ، الثانية ، القادحون في الحسيات فقط
فزعم افلاطون وارسطاطليس وبطليموس وجالينوس ان يقينيات هي
المعقولات لا المحسوسات لان حكم الحس في معرض الغلط فلا يكون
مجرد حكمه مقبولا كما يدرك البصر الصغير كبيرا كالثار البعيدة في الظلمة
والممدوم موجودا كالسراب . وقد بسط الطوسي في نقده عليه ان نقله
ذلك عنهم ليس بحق وحاصله الفرق بين الحس وهو ادراك ماله لون
والحكم وهو تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على وجه يعرض
المؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب ، واليقين حكم ثان على الحكم
الاول بالصدق على وجه لا يمتنع ان يزول وليس من شأن الحس التأليف
الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام بحسوسة اصلا وقوله
واما مذهبهم الخ فمن تنمة قول الطوسي حكاه المصنف بمعناه ولا يجلي
المقام الا بمراجعته بافظه (١) قال القرافي في شرح التقيح : اختلف
العلماء هل الحواس مع العقل كالجاباب مع الملك أو كالعلاقات فقول
كالجاباب والحواس يدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم

وآخر فولى الاشعري أن الادراكات (١) ليست من قبيل العلوم واختاره القاضي وامام الحرمين

الجزئية للنفس فتحكم عليها ونقول كل ما كان كذا فهو كذا وقيل بل الحواس طاقات والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبلة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الاخري والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لانوجد الا هنالك ، ويدل على الاول أن اليهائم لاعقل لها وهي تدرك بحواسها فدل ذلك على أن الحواس مستقلة بالادراك دون النفس . ويدل على المذهب الثاني أن الانسان اذا نام وفجحت عيناه لا يدرك شيئاً مع وجود العين ولا يزال كذلك حتي يستيقظ وحينئذ يحصل الادراك . فدل على أن الحواس طاقات للنفس (لطيفة) قال بعض اللغويين : قولهم محسوسات لحن فان الفعل المأخوذ من الحواس رباعي نقول احس زيد بكذا واما حس الثلاثي فله معان آخر يقال حسه اذا قتله او مسحه أو التى عليه الحجارة المحماة لينضج والمفعول منها محسوس ، واما من الحواس فمحس وجمعه محسات يضم الميم لا محسوسات غير ان اكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ووقعت هذه العبارة لكثير منهم كأبي علي واضرابه وكأنهم نحو بها نحو معلومات لاشتراك الجميع في الادراك اه قرأني

(١) أي بالحواس الظاهرة وذلك لتعريفهم العلم بأنه صفة توجب لحملها تمييزاً بين المعاني — أي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس

قال أئمتنا : ولا يفتقر الإدراك الى اينية مخصوصة (٢)
ولا يفتقر لاتصال الأشعة (٣) خلافا للمعتزلة ، وهى أصل
مسئلة الرؤية ،

والخبر ما صح أن يقال فى جوابه صدق او كذب لذاته ،
وصدقه مطابقتها للواقع ، وكذبه عدمها ، ولا واسطة بينهما على
الأصح فيهما (٤) ثم مدلوله (٥) الحكم بالنسبة لا وقوعها والا
لم يكن كذبا

وينقسم الى ثلاثة ، متواتر وهو ان يرويه جماعة يستحيل
تواطؤهم على الكذب ، وشروطه اربعة — اثنان فى السامع
وهو ان لا يكون عالما به ضرورة لاستحالة تحصيل الحاصل ،

الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس قلها توجب تميزاً فى الامور
العينية فلا تكون علما كما فى المواقف وشرحها (٢) أى كالحديقة للبصر
والصباح للسمع (٣) أى بالمرئى ولذا لم تفتقر رؤيته تعالى الى ذلك عند
أهل السنة (٤) خلافا لمن اثبتها كما تراء مفصلا فى المختصر والمطول فى
وائله (٥) أى مدلول الخبر فى الاثبات الحكم بالنسبة فى الخارج كقيام
أزید فى قام زيد لا ثبوتها فيه والا لم يحتمل كذبا وهذا ما رجحه الرازى
وخالفه الى مد نظراً للاصل اذ الأصل فى الخبر الصدق ، والكذب احتمال

وقال الشريف المرتضى ^(٦) وان لا يكون معتقداً لنقيض ما يقتضيه الخبر اما لشبهة أو تقليد أو اعتقاد — وثان في الخبر ان يكون مستندهم الاحساس اثلاً يحصل الالباس وان يبلغ عددهم في الطرفين والواسطة ما يمنع عليهم التواطؤ على

عقلي ، ويقاس بالخبر في الاثبات الخبر في النفي فيقال على الاول مدلوله الحكم بانتفاء النسبة لاعدم وقوعها (٦) هو السيد علي بن الحسين بن موسى الحسيني ابو القاسم قال الشيخ ابو العباس احمد النجاشي في أسماء الرجال : حاز المرتضى من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه وكان متكلماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا صنف عدة كتب مات خمس بقين من شهر ربيع الاول سنة (٤٣٦) وصلي عليه ابنه في داره ودفن فيها ، واما أخوه الرضى فهو السيد محمد تقي العلويين ببغداد فكان شاعراً مبرزاً وله مؤلفات عدة منها نهج البلاغة توفي سادس المحرم سنة (٤٠٦) أقول بشرط الشريف المذكور بلا ثم كثيراً مما يدعى فيه الامامية التواتر ويناقشون فيه كما لا يخفى ثم رأيت بعد أيام من كتابتي هذه ما يؤيد ما قلت وذلك ما نقله جمال الدين العمالي في معالم الاصول (في المطلب السادس في الاخبار) عن الشريف مامثاله : وانما احتجنا الى هذا الشرط لثلاث يقال لنا فرق بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على أمير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد به الامامية بنقله والا اجزئنا أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً كما اجزئناه باعتبار البلدان .

الكذب عادة، وهو يفيد القطع^(١) اجماعا وغلط مر نقل عن
السمينية^(٢) انكاره^(٣) قال المقترح : وانما مذهبهم حصر
المعلومات في الجواس وغير المحسوس يسمونه معقولا لا معلوما

وقال العلامة القزويني في حواشي القوانين : وانما احتيج الى هذا
الشرط لما علموه من انه يندفع به نقض المخالفين في تراثر الص على
الوصى وهو انه لو تواترت تلك النصوص لكنا عاين بمضمونها كعلمنا
بوجود البلدان النائية والقرون الماضية واللازم باطل فانلزوم مثله والملازمة
بينة وتوضيح الدفع أن حصول هذا العلم بهذا الانتفاء المانع من الشبهة
أو التقليد وعدم حصوله وجوده أما خواصكم فللشبهة واما اموامكم
فللتقليد ألا يرى ان السبق على الاعتماد بخلاف ما بولده انظر عند
الاكثر مانع من توليد النظر فاذا جاز ذلك نيا هو سبب موجب قلا أولى
أن يجوز فيها طريقة العادة ثم قال القزويني : ولا يذهب عليك أن هذا
الشرط مع سابقه معتبران في تأثير امتواتر في العلم فعلا لا في تحقيق
ماهيته بخلاف الشروط الراجعة الى المخبرين فانها معتبرة في تحقيق الماهية أم
(١) هو بمعنى قول غيره : يفيد العلم فالعلم هنا بمعنى القميص وقد
بيننا ذلك في حواشي رسالة ابن عربي في الاصول (٢) يضم ففتح كعربية
قوم بالهند دهريون قائلون بالناسخ كما في الفاموس وانظر غناية المتقدمين
بكل قوم والبحث التواسع ولو مع المارقين أو المنقرضين وحرية العلم
والنظر (٣) أي انكار انه يفيد العلم ومن نقل ذلك الصحاح وعبارته :

فهو اصطلاح ، قال القاضي ابو الطيب : والعلم الواقعي عنه (٤)
 ضروري على الصحيح المشهور ، وقال ابو بكر الدقاق مكتسب ،
 قلت : وهو قول الكشي ولامامين ، وفسره امام الحرمين
 بتوقفه على مقدمات حاصلة لا الاحتياج الى النظر عقبيه

والى مستفيض وهو الشائع بين الناس من أصل ، وهو
 عند المحدثين ما زادت نقلته عن ثلاثة (٥) ولا شبه بكلام

السمية فرقة من عبدة الاصنام تقول بالشايخ وتكر وقوع العلم بالاخبار
 اهـ . وحيث كان مذهبهم — على ما نقله المقترح — حصر المعلومات
 بالحواس وقد بينا ان من شروط المتواتر الاستناد الى الاحساس فامتوار
 عندهم يفيد العلم ، يسمى معلوما فاندفع ما للقاضي ذكرها هنا من اتوقف ،
 وقوله فهو اصطلاح أى حصرهم المعلومات فى الحواس والمقولات فى
 غير المحسوسات اصطلاح ولا مشاحة فيه . وبعد فقاعدة تصحيح كل
 قول من مذهب هو الرجوع الى أسفار ذويه ، وبها يندفع كل غلط
 فيه ، والا فمجرد الاقوال ، لانزال تبقى مواضع للجدال . (٤) أى
 عن المتواتر ضرورى يحصل عند سماعه بلا احتياج الى نظر . ومقابله
 ما بعده ، والا مامان امام الحرمين والرازى وتفسير امام الحرمين كونه
 نظريا بما ذكره بحمل الخلاف لفظيا (٥) قال الشارح المعروف أن هذا
 عند الأصوليين وعند المحدثين ما نقله ثلاثة فاكثروا وعند الفقهاء اثنان

للشافعي في الشهادة بها^(٦) ان يسمعه^(٧) من عدد يتمتع تواطؤهم
على الكذب ، وقال الشيخان ابو حامد وابو اسحق المروزي :
ان أقله اثنان ، وجعله الماوردي والرويانى أقوى الاخبار^(٨)
قال الاستاذ : وهو يغيد العلم النظرى^(٩)

والى آحاد وهو ما يحتملها^(١) سواء انقله واحد أم جمع
ويجب العمل به ولا يفيد العلم^(٢) على الاصح فهما وخالف
الظاهرية وغيرهم فى الثانى^(٣) والجباينى وابو الحسين بن اللبان

فاكثر كما يأتى للمصنف (٦) أى بالاستفاضة المفهومة من قبل (٧) أى
الخبر قال الشارح وهو بهذا المعنى مساو للمتواتر (٨) أى أصحابها وظاهره
العموم فيؤيد مساوته للمتواتر ويحتمل أن يريد اخبار الآحاد فيكون أعلاها
(٩) جملة واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد للظن
(١) أى المتواتر والمستفيض واحتماله للمتواتر احتمال لغوي لا هرفي
للمعروف عرفا انه ما يقابل المتواتر وأن المستفيض من الآحاد اهز
ال علامة ملا الياس : الآحاد جمع أحد كبطل وإبطال وانما قيل
للخبر آحاد لأنه من رواية الآحاد فهو اما من باب حذف المضاف أو
من باب تسمية الأثر باسم المؤثر مجازا لان الرواية أثر الراوى (٢) أى
القطع ووجوب العمل به مستفاد من الأدلة المقررة فى قطعيته فى الاسفار
الاصولية ومن أهمها المستصنى فانه فيه مستوفى (٣) أى فذهبت الى

(٤) في الاول (٥) وقيل ان احتفت به القرائن أفاد القطع والا فلا ومن ثم اختار ابن الصلاح تخصيص القطع بأحاديث الصحيحين لقريضة تلقى الامة لها بالقبول (٦) والنظر (٧) الاعتبار

انه يفيد العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم (٤) كذا وصوابه وابن المبان يواو اه ز (٥) أى فذهبوا الى انه لا يجب العمل به لانه لم يوجب العلم ولا عمل الا عن علم فلا يوجب شيئا والصحيح الاول لانه يوجب غلبة الظن اذا اجتمع شروطه وهي كافية لوجوب العمل (٦) أى فالعلم القطعي حاصل بأحاديثهما وخالفه المحققون والا كثرون فقالوا ان ما روياه أو أحدهما يفيد الظن مالم يتواتر لان ذلك شأن الاحاد ولا فرق في ذلك بين الشيخين وغيرهما ، وتأتي الامة بالقبول انما أفاد وجوب العمل بما فيهما من غير توقف على النظر فيه بخلاف غيرها فلا يعمل به حتى ينظر فيه ويوجد فيه شروط الصحيح ، ولا يلزم من اجماع الامة على العمل بما فيهما اجماعهم على القطع بانه كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد اشتد انكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ ابن الصلاح وبالق في تعليقه . قاله التتوي في شرح مسلم قال السيوطي في التدريب : وكذا رد ابن عبد السلام على ابن الصلاح هذا القول وتنتمى في التدريب فراجعته وما لطف ماقاله النجم الطائفي في شرح الروضة بعد ان نقل الخلاف في أفادة الصحيحين العلم : والتحقيق في أحاديث الصحيحين انها مفيدة للظن القوي الغالب لما حصل فيها من اجتهاد الشيخين رحمهما الله تعالى في تقديرها وتحقيق أحوالها اما حصول العلم بها فلا مطمع فيه وذلك في غيرها أولى اه (٧) هو ثالث

وهو التأمّل بالمفكر في حال المنظور فيه ليُعرف حكمه وهو
يفيد النظر وكذا العلم وشرطه العقل وانتفاء تضداد النظر^(٨)
وان ينظر في دليل دون الشبهة وفي الوجه الذي منه يدل الدليل
دون غيره^(٩) ومحصول العلم بالمطلوب عقبه بالمادة^(١٠) عند لا شعري
وبالتوليد عند المعزلة^(١١) وبالوجوب عند الحكماء^(١٢) واختاره

المدارك المقدمة في طليعة الرسالة (٨) كالغفلة والنقايد وفساد الاعتقاد
اهـ ز (٩) أي غير الوجه وحاصله أن ينظر فيه من الجهة التي من شأنها
أن ينتقل الذهن منها إلى المطلوب المساء وجبه الدلالة (١٠) أي التي
أجراها الله سبحانه من خلقه العلم بعد النظر فهو فعله الصادر عنه بلا
وجوب وهو دائم أو أكثرى فيكون عانياً (١١) وذلك أنهم لما اثبتوا
لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا العمل الصادر عنه إما بالباشرة
وأما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر
كحركة يد والمفتاح فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما
صادرتان عنه الأولى بالباشرة والثاني بالتوليد فالنظر فعل للعبد واقع
بباشرته يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه (١٢) قالوا أن المبدأ
الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عام الفيض ويتوقف
حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه . واختلاف الفيض
بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر بعد الذهن والنتيجة تفيض

(١٢) الامامان (١٤) وهى من فروع خلق الأفعال (١٥)
 قال امام الحرمين: وهو أول واجب عند البلوغ (١٦) وخالفه
 ابن عبد السلام وقال: أنه لا يجب على المكلف إلا عند الشك
 فيما يجب اعتقاده، وقيل أول النظر [١٧] وقيل أول واجب
 المعرفة [١٨] ومحل العقل الفرزى ونحوه من أسباب الإدراك
 القلب لا الدماغ خلافا للحنفية (١) وفي تفاوت العقول قولان (٢)

عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا كذا فى المواقف وشرحها
 (١٣) أى الاضطراب وعدم اتخلف (١٤) يعنى أمام الحرمين والرازي
 (١٥) أى أفعال العباد اهـ ز (١٦) أى أول واجب على المكلف النظر
 قال الرازى: معرفة الله واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف
 الواجب عليه فهو واجب. والمراد معرفة وحدته وصفاته وسائر أحكام
 الألوهية لا معرفة ذاته وكنهه حقيقته « ولا يحبطون به علماء وسياى
 تحقيق ذلك آخر الكتاب (١٧) أى الجزء الأول من النظر (١٨) أى
 معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وبقي
 أقوال آخر قال الدوانى: الحق عندى أنه اذا كان النزاع فى أول
 الواجبات على المسلم فيتحمل الخلاف المذكور وان كان النزاع فى أول
 الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالاقرار
 قائل الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اهـ

(١) أقول ان العوَاب معهم ثم ذكر هذا الخلاف مما لا محل له من

الاهراب فان هذه المسئلة ليست مما يتجاوزها خلاف الفقهاء وانما هي
 حكمة مرجعها علماء التشريح وقد أجمعوا على أن المخ وهو العضو المبيض
 الرخو المحوي هي علة الجمجمة المنقسم الى جملة أجزاء المغشى بجملة
 أغشية هو عضو العقل والاحساس وأصل لجميع الاعصاب المحركة
 للأعضاء والحواس والاحساس انعام واما القلب فهو عضو الدورة الدموية
 يأتي اليه الدم من جميع الجسم ومن الرئة ويخرج بواسطة الاوعية الخارجة
 منه ثم يتوزع في جميع أجزاء البدن لتغذيته — هذا ما قالوه وقد سئل
 بعض الباحثين: كيف استدل علماء التشريح على مواضع التصور والذاكرة
 والحافظة في الدماغ؟ واذا كان لكل منها محل مخصوص فهل هي محدودة؟
 واذا كانت محدودة فهل العقل أيضا محدود؟ فاجاب ما مثاله: أنهم
 استدلوا على مراكز بعض القوى بالبحث والاستقراء فتبعوا منلاسير
 الاعصاب الممتدة من العين الى مراكز محدودة في الدماغ ثم وجدوا
 أنهم اذا نزعوا تلك المراكز بطل الابصار وتبعوا الاعصاب الممتدة من
 اللسان الى مراكز أخرى في الدماغ ووجدوا أنه اذا ألفت تلك المراكز
 بطل التلطق أو اختل وهم جرا فاستدلوا بمثل ذلك على مراكز بعض
 القوى والظاهر أن هذه المراكز محدودة في نصف الدماغ ثم ان مراكز
 القوى العقلية محصورة في الدماغ فلا يفكر الانسان بيده ولا بجمده
 واذا زيلت مراكز العقل من الدماغ أو أصابها مرض أو قلت تغذيتها
 بطلت الافعال العقلية أو ضعفت جدا وكذلك اذا فعل بالدماغ مخدر
 تفقد كالمسكر والبنج لم يعد الانسان يعقل وهو تحت سلطة ذلك

(٢) وفي اقتناصه بالحد خلاف (٣) قال القاضى وغيره : وهو بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين : وقال الماوردى : الصحيح أنه العلم بالمدركات الضرورية ، وليس له الحكم في أفعال الله تعالى وأحكامه بالتعسين والتبحيح في معرفة

ذلك المخدرا وقال بعض المحققين : انما ورد ذكر القلب والصدر في باب الادراك لما عهد في كلام العرب من ان الحواطر في القلب والقلب مما حواه الصدر عندهم وكثيراً ما يقال : إن الشك يحوك في صدره وما الشك الا في نفسه وعقله وأفاعيل العقل في المنح انتهى وقال الغزالي في الاحياء : حيث ورد في القرآن والسنة لفظ القلب فالمراد به المعنى الذى يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الاشياء وهو لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان — وقد يكنى عن القلب بالقلب الذى في الصدر لانه بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق به بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب وكأنه مطينها اه (٢) أحدهما نعم نظراً الى كثرة التعلقات كتفاوت العلم بها وعليه المحققون والثاني لا . لان العقل في ذاته واحد. وفي الحقيقة لا خلف لان الاول ينظر الى التعلقات والثاني لا ينظر اليها اه ز (٣) منهم من يقول لا يقتصس شهرته أو لحفائه والصحيح أنه يقتصص به وفيه عبارات منها ما ذكره عن القاضى الباقلانى والماوردي

الثواب والعقاب ^(١) خلافاً للمتزلة قال امام الحرمين : الحقائق ^(٢) والاحكام العقلية ووجود الباري تعالى وحياته وكلامه وكل ما يتوقف الكلام عليه ^(٣) مدركها العقل خاصة وتعيين أحد الجائزين مدركها السمع ^(٤) وما يتأخر عن ثبوت الكلام ^(٥) كالرؤية وخلق الاعمال يدرك بهما . والمختار وفاقاً للرازي انحصار اللذات ^(٦) في العلوم والمعارف وما عداها دفع آلام ^(٧)

﴿ فصل ﴾

مدارك الحق ^(٨) أربعة : الكتاب والسنة واجماع الامة

(١) اذ هما شرعيان لا يحكم بهما الا الشرع وخرج بقوله : في معرفة الثواب والعقاب . حكمه بالتحسين والتقييد في غيرها فانه وفاق اهـ ز (٢) أى حقائق الاشياء (٣) أى السمع على ثبوته كالنبوات (٤) أى السمع خاصة لانه لا سبيل الى الجزم الا به (٥) أى السمع كرؤيته تعالى وخلق أعمال العباد فانه يدرك بالعقل والسمع اما العقل فلانه لا يحيله وأما السمع فلم يعدم توقفه عليه . وبذلك تمت الاقسام ثلاثة (٦) أى الدنيوية اهـ ز (٧) كقضاء شهوتي البطن والفرج في اللذة الحسية أو حب الاستملاء والرياسة في الخيالية كلها دفع ألم القهر والغلبة (٨) وهو الحكم المطابق للواقع قاله (ز) وهو يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء بمصدرا

والقياس قال الرافعي : ومنهم من يقول اثنان : الكتاب والسنة
والاجماع يستند الى احدهما والتماس يصدر عن أحدهما (٩)
وزاد آخرون : ما ينفى على المشرىن وهى : اجماع أهل المدينة
عند مالك (١٠) واجماع المصرين (١١) واجماع الحرمين (١٢)
واجماع الخلفاء الاربعة واجماع الشيخين (١٣) واجماع العشرة
عند بعضهم (١٤) واجماع الامم السالفة عند الاستاذ (١٥) وقول

واسماء لله تعالى والاول هو المناسب هنا (٩) التعبير فى الاجماع بالاستناد
وفى القياس بالصدور تفنن (١٠) لانه اثبت فى الاتباع واولى ان يرجع
اليه لاستناده الى العمل المستمر فى الصحابة وهو اما مستمر فى عمل
الرسول صلوات الله عليه اوفى قوة المستمر كما بينه صاحب الموافقات
(١١) أى البصرة والكوفة لكثرة من زلها من الصحابة (١٢) أى
مكة والمدينة لان اثبت الناس فى الحديث علماؤهما كما نقله السيوطى فى
التدريب عن ابن تيمية (١٣) يعنى الصديق والفاروق رضى الله عنهما ،
واقدا أصاب المصنف فى اسقاط القول باجماع الثلاثة وخدمهم الذى حكاه
فى جمع الجوامع لان مثله مما لا تدعى المنايا بنقله كما يعلمه من دقق فيه
وانعم النظر فيما حاول الشراح وجهه ولذا لم أسقه مع الادلة الآتى
تعدادها اقتداء بالمصنف كما قيل

وليس كل خلاف جاء معتبراً الا خلاف له حظ من النظر

(١٤) أى الخلفاء الاربعة وطاحه والزيير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن
عوف وابى عبيدة بن الجراح رضى الله عنهم (١٥) يعنى أباسحق الاسفرائنى

الصحابي في القديم يقدم على القياس ^(١) وفي تخصيص
العموم به وجهان ^(٢) والاستصحاب ^(٣) والأخذ باقل ما قيل
عندنا ^(٤) والمصالح المرسله ^(٥) وسد الذرائع ^(٦) عند المالكية ^(٧)

(١) اي عند التعارض (٢) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان
الصحابه كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم اهـ ز (٣) أى بأقسامه
وهي استصحاب عدم الاصل وهو نقي مانقاه العقل ولم يثبت به الشرع
كوجوب صوم رجب ، واستصحاب العموم أو النص الى ورود المغير
له من مخصص أو ناسخ ، واستصحاب مادل الشرع على ثبوته لوجود
سببه كثبوت انك بالشراء (٤) أى التمسك باقل ما قيل من أقوال العلماء
حيث لا دلائل سواء عند معشر الشافعية لانه تمسك بما أجمع عليه مع كون
الاصل عدم وجوب ما زاد عليه كاختلاف العلماء في دية الذمي الكتابي
فقليل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها وأخذ به الشافعي لذلك .
فان دل الدلائل على وجوب الاكثر أخذ به كتمسك بولوغ الكلب
قيل ثلاث وقيل سبع ودل عليه خبر الصحيحين فأخذ به اهـ ز (٥)
أي المطلقة عما يدل على اعتبارها أو الغائيا والمراد بها المحافظة على مقصود
الشرع بدفع المفسد عن الخلق (٦) جمع ذريعة وهي الوسيلة لاشيء .
ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا له فمضى كان الفعل السالم عن
المفسدة وسيلة الى المفسدة فمنعنا من ذلك الفعل (٧) اشتهر ان القول
بسد الذرائع من خصائص مذهب مالك رحمه الله وقد حقق القرافي

والاستحسان (٨) والعوائد (٩) عند الحنفية (١٠) والاستقراء
(١١) والاستدلال (١٢) والمعصية (١٣) والبراءة الأصلية

أنه مشترك بين المذاهب كالمصلحة المرسلّة والعرف . وترى ذلك مبسوطاً
فيما علقناه على رسالة نجم الدين الطوفي رحمه الله في المصالح المرسلّة وقد
طبعت حديثاً (٨) ويسمى القياس الحنفى . وهو العدول عما حكم به في
نظائر مسئلة الى خلافه لوجه أقوى منه قاله الكرخي رحمه الله قال السيد
قدس سره : سموه بذلك لانه في الاغلب يكون أقوى من القياس الجلي
فيكون قياساً مستحسننا (٩) جمع عادة واستصوب بعضهم جمعها على عادات
ذهابا الى أن عوائد جمع عائدة لكن رأيت في تاج العروس شرح القاموس
مصححاً جمع عوائد لعادة قال : كخواتج في جمع حاجة . والعادة كالعرف
ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول (١٠)
والمالكية أيضاً قال القرافي المادة يتقضى بها عندنا (١١) أى بالجزئي على الكل
بان يتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له (١٢) ذكر دليل ليس بنص ولا
اجماع ولا قياس فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي وصور أخرى
كما تراه في مبسوطات الأصول ومتوسّطاته أيضاً (١٣) وهى المنع من
المعصية باحلف الله . وفي عدها من مدارك الحق نظر سواء أريد بها
المصدر بتقدير مضافين أي قول ذى المعصية أم اسم المفعول بتقدير
مضاف أي قول المعصوم لرجوعها الى السنة اذ المعصية غير نسي فان أريد
بها الحفظ كما هو معناها لغة أيضاً — ليكون المراد حفظ غير الانبياء من

(١) عند كثيرين والاقتران (١) عند الجدليين والمزني وإبي يوسف ولا استدلال على انتفاء الشيء بانتفاء دليله عند الاستاذ (٢) ومفهوم اللقب (٤) عند لدقاق والقاضي إبي حامد وكان

الأولياء - فلا يعرف كونها مدركا لاحد اهز وقد سقه بعدها غير واحد منهم القر في وترجم لها - بكي في جمع الجوامع بقوله : مسألة يجوز أن يقال لنبى أو عالم احكم بما تشاء فهو صواب ويكون مدركا شرعيا . ويسمى التفويض وهو حجة عند ابن عمران وتوقف فيه الشافعى قال القرافي : احتج من جوده بأية « الا ما حرم امراييل على نفسه » فافرار ما حرمه على نفسه دليل على انه مأذون له فى التحريم للمصحة ونتم البحث فى شرح الجمع والتنقيح

(١) وهى استصحاب حكم العقل فى عدم الحكم على الشيء بنفى أو اثبات فيدل على الحكم بالعلم وقوله : عند كثيرين اشارة الى قول غيرهم : بأنه لاحكم فيه من اذن أو منع والى توقف النزالي وعدم ترجيحه شيئا منهما (٢) أى بين جملتين لفظاً بأن يعطف احداها على الاخرى فقطضى التسوية بينهما فى حكم لم يذكر وهو معلوم لاحداها من خارج عند من ذكره والجمهور لا يقتضى التسوية فيعطف واجب على مندوب أو مباح وعكسه (٣) أى إبي اسحق الاسفرائنى (٤) أى علما كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أى لاعلى عمرو « وفى النعم زكاة » أى لافى غيرها من الماشية وهو حجة عند من ذكر اذ لا فائدة لذكره الا

ابن فورك يقول : انه الاقيس وحكم العقل ^(٥) عند المعزلة ،
والهاتف ^(٦) المعلوم صدقه ، والالهام ^(٧) وشرع من قبلنا ^(٨)
عند آخرين

نفى الحكم عن غيره ، وعند الجمهور ليس بحاجة وفائدة ذكره استقامة
الكلام اذ باسقاطه يخل (٥) أي بالتحسين والتقبح (٦) أي الصوت
يقال هتفت الحمامة صاتت وبه هنا بالضم صاح كما في القاموس (٧) وهو
ايقاع شيء في القلب يطعن له الصدر يخص الله تعالى بعض أصفائه به ،
قال القشيري : الخطاب الوارد على الضمير قد يكون بالقاء الملك وقد
يكون بالقاء الشيطان وقد يكون من حديث النفس وقد يكون من قبل
الحق سبحانه وتعالى . فاذا كان من قبل الملك يسمى الالهام واذا كان
من قبل الشيطان يسمى الوسواس واذا كان من قبل النفس فهو الهاجس
واذا كان من قبل الله سبحانه فهو خاطر حق ، وجملة ذلك من قبيل
الكلام النفسي واذا كان من قبل الملك وانه يعلم صدقه بموافقة العلم ولهذا
قالوا : كل علم لا يشهد له ظاهر النمرع فهو باطل ، نذا في حواشي
الجمع لابن ابي شريف وفي تعليقات رسالة الطوفي تمة لهذا البحث
فانظره (٨) أي اذا ورد في القرآن أو حدث به الرسول بلا انكار له
(تمة) بقي من الادلة غير ما ذكره وهي : الاخذ بأخف ما قيل ، والاخذ
بأكثره قيل واجماع الصحابة وحدثهم ، واجماع أهل الكوفة ، واجماع المعتزلة ،
والنحري ، والعرف ، والتعامل ، والعمل بالظاهر أو الاظهر ، والاظهر

واقوى الادلة : الكتاب والسنة المتواترة . ولم يخالف

والأخذ بالاحتياط والفرعة ، ومذهب كبار التابعين . والعمل بالأصل ، ومعقول النص ، وشهادة القلب ، ونحكم الحال ، وعموم البلوى ، والعمل بالشبهين . ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم ، وفقد الدليل بعد الفحص والقول بالتصوص والاجماع فى العبادات والمقدرات وباعتبار المصالح فى المعاملات وباقى الأحكام ، والرجوع الى المنفعة والمضرة ذهاباً الى أن الأصل فى المنافع الاذن وفى المضار المنع ، فالجملية أحد وخمسون دليلاً وتفصيلها فى المطاولات ، وقد أوضحنا جانباً منها فى تعليقات رسالة الطوفى وحواشي مختصر التقييح وكتاتهما مطبوعتان يسهل الرجوع اليهما (بقى) أن الأصل الأخير ، أصل خطير ، يدندن حوله الرازي فى تفسيره ما وجد اليه سبيلاً حتى كاد أن يجمعه أصل الأصول كلها كما أرجعها الطوفى رحمه الله الى المصالح المرسلة ومن المواضع التى أبان فيها الرازي ذاك الأصل الخطير ونوه به قوله فى تفسير آية « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » فى سورة المائدة : اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر فى الشرع وهو أن الأصل فى المضار أن لا يكون مشروعة ويبدل عليه هذه الآية فإنه تعالى قال ، « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » ويبدل عليه أيضاً قوله تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ويبدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام : لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام : ويبدل عليه أيضاً : أن دفع الضرر مستحسن فى العقول فوجب أن يكون الأمر كذلك فى الشرع لقوله عليه السلام : ما رآه المسلمون

أُحد في حجتيهما . وبعض الحنفية الاجماع ، (١)

فاما الكتاب فدلالته إما فعل : كرمي الله قوم لوط بالحجارة
وإما قول وهو أربعة : نص وظاهر وعموم ومفهوم

حسنا فهو عند الله حسن : واما بيان ان الأصل في المنافع الاباحة
توجوه ، أحدها قوله تعالى « خلق لكم ما في الارض جميعا »
وثانيها قوله « أحل لكم الطيبات » وقد بينا ان المراد من الطيبات
المستلذات والاشياء التي ينتفع بها . واذا ثبت هذان الاصلان فعند هذا
قال نفاة القياس : لا حاجة البتة أصلا الى القياس في الشرع لأن كل
حادثة تقع فحكمها المفصل ان كان مذكوراً في الكتاب والسنة فذاك
هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمانه بالدلائل
الدالة على ان الأصل في المضار الحرمة ، وان كان من باب المنافع أبحانه
بالدلائل الدالة على اباحة المنافع . وليس لاحد ان يقدح في هذين
الاصلين ؛ من الاقيسة لان القياس المعارض لهذين الاصلين يكون
قياساً واقعاً في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلاً محروفاً

(١) اي زاده على ما ذكر كذا قاله (ز) وعليه فالافصح « والاجماع »

بزيادة الواو لتقرير المزيد بصراحة العطف على ما قبله وامل الاظهر ان
يكون مراده ان بعض الحنفية ذهب الى ان أقوى الادلة الاجماع وعليه
فلا حاجة لزيادة الواو . والقول بتقديم الاجماع ذكره القرافي في تنقيحه
وعبارته في باب الاجماع : وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس ،

فالنص ما تعين لواحد (٢)

والظاهر ما احتمل امرين هو في أحدهما أظهر إما بوضع
اللغة كالامر للاجاب والندب (٣) أو بالشرع كالصلاة المنقولة
من اللغة اليه (٤) وهو الدعاء

والعموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا ، وهل يشترط فيه
الاستفراق (٥) والاجتماع قولان
والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وكل (٦)

وعلا بكونه معصوما قطعياً ليس فيه احتمال بخلاف غيره فانه يقبله ثم قال
والمراد بالاجماع هو الاجماع القطعي اللفظي المشاهد أو المنقول بالتواتر
وأما انواع الاجماع الظنية فالكتاب يقدم عليها اهـ والمشهور ان مرتبة
الاجماع بعد الكتاب والسنة لدى الجمهور (٢) اى المعنى واحد وعبارة
ابن فورك : هو لفظ لا يحتمل التأويل فيما هو نص فيه (٣) اى فهو فى
الاول اظهر لغة (٤) اى الى الشرع فانها فى معناه — وهى الاقوال
والافعال الخ — اظهر منه فى معناها اللغوى (٥) اى لجميع الافراد الممكنة
للعام وان لم تجتمع فى الوجود او الاجتماع لما فيه قولان اوجهها الاول
اهـ ز (٦) اى كل مفهوم إلا مفهوم اللقب — المتقدم — يجتمع به ،
اعلم ان بحث المفهوم يذكر فى معظم الامهات الاصولية وملخصه — كما
فى قواعد الاصول للقاضي علاء الدين بن اللحام الحنبلى — ان المفهوم

إلا اللقب حجة ، وانكر أبو حنيفة الجميع (١)

وأما السنة فدلالها ثلاثة : قول وفعل وقرار

مفهومان ، مفهوم موافقة • ومفهوم مخالفة ، فالاول ان يكون المسكوت عنه موافقاً للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب كتجريم الضرب من تحريم التأثيف بقوله « ولا تقل لهما أف » وشروطه فهم المعنى في محل النطق وانه اولى وهو حجة عند الاكثر ودلالته لفظية عنده أيضاً . والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم — ويسمى دليل الخطاب — وشروطه : ان لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه فيكون موافقة ولا خرج مخرج الاغلب ولا جواباً لسؤال — وهو أقسام : منها مفهوم الصفة كحديث « في الغنم السائمة زكاة » ومنها مفهوم الشئ نحو قوله تعالى « وان كن أولات حمل » . ومنها مفهوم الغاية نحو قوله تعالى « حتى تنكح زوجاً غيره » ومنها مفهوم المدد كحديث « لا تحرم المصاة ولا المصتان » ومنها مفهوم اللقب • : وهو تخصيص اسم غير مشتق بحكم فهذه خمسة وزاد القرافي مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو حرام ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر ومفهوم الزمان ومفهوم المكان فالجملة عشرة وفي الكل خلاف في الاحتجاج . ونفى المصنف الخلاف في الاحتجاج بها إلا في اللقب مجازاة للشافعية

(١) قال الحادى في مجامع الحقائق من اصول الحنفية : وأما

فالقول إما مبتدأ وينقسم كما سبق . وإما خارج على سبب
وهو إما أن يستقل بدونه ^(٢) كقوله «الماء طهور» لمن سأل
عن بئر بضاعة ^(٣) فالاصح أنه يتم وقيل يقصر على السبب وإما
أن لا يستقل ^(٤) كحديث المجامع

الاستدلالات الفاسدة فمنها مفهوم المخالفة وهو أنواع . منها مفهوم اللقب
ومفهوم العدد . ومفهوم الصفة . ومفهوم الشرط . ومفهوم الغاية . ومفهوم
الاستثناء . ومفهوم التما . ومفهوم الحصر ، ثم أوضح ان عدم اعتبار
المفهوم التما هو في الأدلة الأربعة وإما في الروايات . يعنى كلام المصنفين
فمعتبر اتفاقاً بينهم حينئذ ما اشتهر من ان مفهوم المخالفة غير معتبر عند
الحنفية ليس على إطلاقه لا اعتباراً في الروايات العلمية كما ذكره ^(٢) أى
يستقل بالافادة بدون سببه أى لو روى منفرداً عن سببه استقل بنفسه
وعقل المراد منه ولهذا يروى منفرداً كثيراً ^(٣) بضم الباء وكسر ها بئر
بالمدينة قطر رأسها ستة أذرع اه قاموس كان يلقى فيها الاشياء القذرة
فسئل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال : إنما الماء طهور لا ينجسه شيء
أى مما ذكر في الحديث وغيره من بقية النجاسات فاعتبر عمومها نظراً
لظاهر اللفظ وقيل يقصر على سببه لوروده فيه والحديث في السنن لافى
الصحاح ^(٤) اي لا يفيد إلا مع اقترانه به لا دونه كجواب السؤال أى
فيكون تابعاً للسبب فى عمومه وخصوصه وقوله كحديث المجامع اي فانه
لا يستقل بنفسه بل يتعين ضمه الى الكلام الاول بحملته ليفيد قال فى

وأما الفعل فضربان : ما أتى على غير وجهه القربة ^(٥)
 فباح أو على وجهها فاما ان يكون امثالاً لامراً أو بياناً لمجمل
 فيعتبر به ^(٦) أو يكون مبتدأ ^(٧) فقليل يقتضي الوجوب ^(٨)
 أو الندب أو الوقف

وأما الاقرار فكهما ^(٩) بشرط علمه بالفعل وان لا يكون

جمع الجوامع : مسألة جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في
 عمومته وخصوصه الخ وحديث الجامع في الصحيحين وغيرها وذلك ان
 رجلاً جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلك قال وما أهلكك
 قال واقمت امرأتى في رمضان قال هل تجد ما تعتق رقبة قال لا قال فهل
 تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد ما تطعم ستين
 مسكيناً قال لا ثم جلس الحديث وفي فتح الباري كلام عليه مسهب جدير
 بالمراجعة وحكى أن بعضهم شرحه في مجلدين جمع فيهما ألف فائدة وقائدة
 (٥) أى بان كان جليلاً كالقيام والقعود (٦) أى يعتبر الفعل الواقع امثالاً
 أو بياناً بالامر أو المبين فيجب الفعل المذكور أو يندب أو يباح بحسب
 الامر أو المبين اهـ (٧) أى لا امثالاً ولا بياناً ويعبر عنه بالفعل المجهول
 الصفة إلا ان فيه قربة (٨) وهو للمالك وغيره كما في التنقيح وقرره القرافى
 في شرحه بدلائل عدة . والندب للشافعى والوقف لاكثر المعتزلة والامام
 راجع التفصيل فى شرح القرافى

(٩) أى كقوله وفعله ودخول الكاف على الضمير شاذ وقد قالوا

معتقد الكافر ولا فعل ملك (٢)

واما الاجماع فاما ان يثبت بقول جميعهم (٣) او بقول بعضهم وسكت الباقيين والاول حجة واجماع . والثاني حجة على الصحيح (٤) وفي تسميته (٥) اجماعا خلاف لفظي

واما القياس : فهو مساواة فرع لاصل لا اشتراكهما في حلة الحكم عند المثبت (٦)

واركانه أربعة : الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل
فالاصل محل الحكم المشبه به (٧) وقال المتكلمون دليله (٨)

في قولهم : ما انا كانت انيب : المرفوع عن المجرور . ولما قال بن مالك في الغيبة ووزن منى وثلاث كم : قال الشراح الكاف بمعنى مثل مضافة للضمير لا حرفية لان جرها الضمير شاذ اه ومثله يقال هنا الا ان لغزورة الشعر من المساغ ما ليس للثر (٩) لانه قد يقر تقة منه فلا يدل على جواز (١٠) أي جميع مجتهدي الامة في عصرنا (١١) أي لا اجماع وقيل ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغیر الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسئلة — وهو القوي مدركا — ومثله قال الشافعي : لا ينسب لساكت قول ، (١٢) أي الاجماع السكوتي اجماعا خلاف لفظي فمن سماه به زل السكوت منزلة القول ومن نفي تسميته به ذهب الى اختصاص مطلقه بالمقطوع فيه ولم ينف كونه من أفراد بل هو منها عنده (١٣) أي له وهو المجتهد الذي يقول به (١٤) بالرفع صفة الحل أي المقيس عليه (١٥)

وقال الكيا^(١) حكمه^(١٠)

والفرع المحل المشبه بالأصل وقيل حكمه^(١١)

والحكم الكلام القديم

والعلة : المعنى المقتضى للحكم^(١٢) والمناسبة^(١٣) شرط

في العلة العقلية^(١٤) لا في الشرعية ، وينقسم^(١٥) الى قاصرة

وهي ان لا تنعدي الى فرع .^(١٦) ومتعدية واسمها يغنى عن

تفسيرها ،

اي دليل الحكم من كتاب أو سنة أو اجماع (٩) بكسر الهمزة والكاف

ومعناه باغة الفرس الكبير وهو الطيرى المعروف بالهرامى اه ز (١٠) أي

حكم المحل المذكور (١١) ولا يتأتى فيه قول بانه دليل الحكم كيف

ودليله القياس والقياس لا يصح عده فرعاً إذ الفرع من أركان القياس

ويستحيل كون الشيء ركناً من أركان نفسه (١٢) ويعبر عنها بالمعنى المشتركة

بين الأصل والفرع وبالوصف الجامع بينهما اه ز (١٣) اي بين الحكم

ومحله (١٤) وهي ما يفيد وجود الماعول ولهذا لا تعدد (لا في الشرعية)

وهي ما تفيد العلم بوجود الماعول ولهذا يجوز تعدده لان العامل الشرعية

علامات لا مؤثرات (١٥) اي العلة الشرعية (١٦) وبعبارة اخرى وهي

التي لا تنعدي محل النص كافي قولنا يحرم الربا في البر لكونه برأً ويحرم

الحر لكونه خمرأً فان العلة فيهما قاصرة لا تتجاوز محل النص الى غيره

والمعلول هو الحكم^(١٧) لان تأثير العلة فيه^(١٨) وفاقاً
 للفعال لا الذات التي حلها العلة كالحجر خلافاً لابي علي الطبري
 وينقسم القياس الى جليّ وهو : ما قطع فيه بنفي الفارق^(١)
 كالحاق الضرب بالتأفيف . وقيل ليس^(٢) بقياس بل مفهوم
 من النص

وغير الجليّ^(٣) ما يحتمل الفارق^(٤) ومنه ما كانت العلة
 فيه مستنبطة كقياس الارز على البر بمجامع الطعم^(٥)

(١٧) الانسب بكلامه : وحكم الاصل هو المعلول (١٨) اي في الحكم
 وقوله لا الذات بالرفع أي المؤثر في الحكم العلة لا الذات التي حلها العلة
 كالحجر فان الاسكار حال فيها

(١) قال الحلي : أي بالغائه فكتب ابن قاسم : فسر به لان ثبوت
 الفارق في الجملة من ضرورة التعدد إذ لو انتفى رأساً انتفى التعدد
 فلايس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تأثيره وهو معنى الغائه فكان
 المتن على حذف مضاف اهـ (٢) أي الجليّ بقياس بل ثبوت هذا الحكم
 فيه بطريق مفهوم الموافقة وقيل بطريق المنطوق بان نقل التأفيف مثلاً
 عرفاً الى أنواع الايذاء اهـ ابن قاسم على الورقات (٣) ويسمى القياس
 الحليّ (٤) أي تأثيره أي ولكن احتمال نفي فارق أقوى فيه وارجح
 ولذلك صح القياس لانه فرع ترجح عدم الفارق (٥) اي فانه مستبط

ومنه قياس المشبه ومنه ^(٦) قياس غلبة الاشياء وهو أن
تشبه الحادثة أصليين فتلحق باكثرهما شبهاً ^(٧)
ومنه قياس الدلالة وهو : ما لم يذكر فيه علة ^(٨)
ومنه قياس العكس وهو : التعليق على نقيض الحكم
لاقتراحهما في العلة ^(٩)

﴿ فصل ﴾

أربعة لا يقيم عليها دليل ولا يطالب وهي : الحدود والعوائد

من خبر « الطعام بالطعام مثلاً بمثل » فهو العلة في الاصل لا القوت ولا
الكيل ولهذا كان التفاح ربوا له ز ^(٦) أى من قياس الشبه من القياس
مطلقاً كما يوحى به سياقه . وذلك لان لقياس الشبه أنواعاً منها ما ذكره ^(٧)
كالذى المتردد بين البول والمنى ^(٨) عبارة الروضة : هو الجمع بين
الاصل والفرع بدليل العلة إذ اشتراكهما فيه يفيد اشتراكهما في العلة
فيشتركان في الحكم نحو جاز تزويجها ساكتة فيجاز ساخطة كالصغيرة
إذ جواز تزويجها ساكتة دليل عدم اعتبار رضاها وإلا لا اعتبر نطقها
الدال عليه فيجوز وان سخطت لعدم اعتبار رضاها ^(٩) كحديث « سلم
أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر قال رأيتم لو وضعها في حرام اكان
عليه وزر » فعلق ثبوت الاجر في ذلك على ثبوت نقيضه وهو الوزر
بى عكسه وقوله : لاقتراحهما في العلة أى فتعاكس العلتين المذكورتين

والاجماع والاعتقادات البكامة في النفس (١٠)

وفي مطالبة الناق (١١) بالدليل خلاف

وأما الاحتجاج « بلا قائل بالفرق » (١) فانما يصح في
مقام الالتزام والالتزام لا البيان والافهام لأن الفرق إذ ثبت
بالدليل لا ينقطع (٢) بعدم القائل

مقتضى لكون الحكم المرتب على احدها عكس الحكم المرتب على الاخرى
(١٠) فلا يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحة وقوعها في
نفس الامر ونسبة البحث في ذلك أنظره في أول شرح التقيح للقرافي
وفي شرح المواقف في المرصد السادس في الطريق (١١) أي من
ينفي النفي بالدليل على انتفائه خلاف ان ادعى علما نظريا أو ظاهريا بانتفائه
فقل لا يطلب به وقيل يطلب به في العقلية لا الشرعية وقيل فيها
وهو الاصح لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشبه فيطلب دليله لينظر
فيه أما اذا ادعى علماً ضروريا بانتفائه فلا يطلب بدليل عليه قطعاً لان
الضروري لا يشبه حتى يطلب دليله لينظر فيه وقد بسط هذا البحث
في مطولات الاصول وجود الكلام فيه الغزالي في المستصفى كما نقله
عنه مختصره ابن رشيقي فانظره

(١) اي بين الحكمين فانما يصح في مقام الزام الخصم واسكاته (٢)
في نسخة لا يقطع أي لا يترك بسبب عدم القائل به ومن هذا الباب
ما يقوله البعض في الحاجة لا قائل بذلك من السلف أولم يؤثر عن السلف
الحوض في ذلك أو نحوه فلا قيمة له في المطالب العلمية والحقائق النظرية

﴿ فصل ﴾

الدليل ما يتوقف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم . وهو
إما عقلي^(٢) أو نقلي^(٤) أو مركب منهما
وشرط العقلي الاطراد^(٥) لا العكس خلافا لبعض الفقهاء
في قوله لا يجبان

وكل منهما إما مفيد للقطع وهو البرهان وينقسم إلى برهان
علة وبرهان دلالة^(٦) ، أو الظن وهو الامارة وتنقسم إلى ظنية^(٧)
واعتقادية^(٨)

واللفظي^(٩) يفيد اليقين وفاقا لأكثر الفقهاء والمتميزة

ولا يتخذها تكة الاكل عاجز عن نهضة البحث (٣) كالعالم للصانع (٤)
كالكتاب والسنة والاجماع للاحكام (٥) وهو كلما وجد الدليل وجد
المدلول لا الانكاس وهو كلما وجد المدلول وجد الدليل اهـ ز (٦) كما
علم مما مر في أو آخر « فصل مدارك الحق أربعة (٧) بان تفيد ظنا كطابق
القيم تفيد الظن وجود انظر اهـ ز (٨) بان تفيد اعتقاداً كخبر « هل
على غيرها قال لا إلا ان تعارض » التفيد لاعتقاد الشافعي ندب الوتر اهـ
ز (٩) أي العقلي يفيد اليقين بما يستدل به عليه من المتطلب أعم من أن
يكون واحداً او متواتراً والذي يحول عليه الاكثرون ان المتواتر يفيد
العلم اليقيني بشروطه دون الآحاد نعم قد يقع فيها ما يفيد العلم الظناري

وقال صاحب الالبكار والطوالع إذا تواتر عندنا ^(١٠) وخالف
الفلاسفة والرازي ^(١١) لتوقفه على انتفاء أحد الاحتمالات
العشرة وهي : عدم الاشتراك ^(١) والمجاز ^(٢) والاضمار ^(٣)
والنقل ^(٤) والتخصيص ^(٥) والتقديم والتأخير ^(٦) والناسخ ^(٧)

وذلك فيما احتف بالفرائض كما أوضحه ابن حجر في شرح النخبة فانظره ^(١٠)
هذا هو الصحيح الذي قطع به الأكثر كما تقدم . وكتاب ألبكار الأفكار
في الكلام للشيخ أبي الحسن علي بن علي بن محمد النعماني الحنبلي ثم الشافعي
المعروف بسيف الدين الأمدى المتوفى بدمشق سنة ٦٣١ هـ والطوالع
في الكلام للقاضي البيضاوي المتوفى سنة (٦٨٥) (١١) كما ذكره في المسألة
العاشرة من الباب الأول من المعالم حيث قال : قيل الدلائل العقلية لا تفيد
اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات الخ وكذلك في المحصل بقوله : مسألة
الدلائل اللفظية لا يفيد اليقين إلا عند تبين أمور عشرة الخ

(١) إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما
فهمناه (٢) إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي
الذي تبادر إلى أذهاننا (٣) إذ لو اضمحل في الكلام شيء تغير معناه عن
حاله (٤) أي نقل تلك اللفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة
بإزائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى معان أخرى إذ على تقدير
النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي تفهمها
الآن منها (٥) أي وعده كاذب قبله إذ على تقدير التخصيص كان المراد
بعض ما تناوله اللفظ لاجمعه كما اعتقدناه (٦) أي وعدها فانه إذا فرض

وعدم المعارض العقلي^(٨) ونقل اللغة^(٩) والنحو^(١٠) والتصريف^(١١) وهو ظني^(١٢) لان غايته عدم الوجدان وهو لا يفيد إلا ظن عدمه والمبنى على الظن ظني ولنا ان الاحتمال بلا دليل مطروح والافات الوثوق بادلة الشريعة ودخلها الشك وهي محفوظة

هناك تقدم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدر كناه (٧) اذ مع فرضه ارتفع حكم المنسوخ (٨) أي الدال على تقيض ما دل عليه الدليل النقلي والا بان علم المعارض المذكور لقدم على الدليل النقلي قطعاً بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر قاله السيد ؛ وقال حسن جابي يكفي أن يقال لا بد من العلم بعدم المعارض والانساقطاً لامتناع الترجيح بلا مرجح الا انه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو أنه يقدم القطعي على النقلي عند التعارض (٩) عطف على انتفاء أي وانوقفه على نقل اللغة حتى تتعين مدلولات جواهر الالفاظ (١٠) أي ونقل النحو حتى تتحقق مدلولات الهيئة التركيبية (١١) أي ونقل التصريف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (١٢) أي عدم هذه الاشياء مظهر لا معلوم والموقوف على المظنون مظهر وقوله ولنا الخ رد من المصنف على الرازي وهو رد متين وعبارة المضد في المواقف وشرحها انما ذكر : الحق أن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة من المنقول عنه كما للحاضرين في صحبة النبي صلوات الله عليه أو متواترة لغيرهم تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها من الالفاظ

قال الرازي : ولا يجوز الترجيح في الأدلة اليقينية ، وقال

الحنفية ^(١) لليقين مراتب علم وعين وحق

المشهور المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيها سفسطة لا شبهة في بطلانها . وكذا الحال في صبغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها فثمة معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ فرائض مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة . أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وإرادتها منها بالنظر إليها لارادتها بالنسبة الى المتكلم » وانتفت تلك الاحتمالات . وأما عدم المارض العقلي فيعلم من صدق الفائل فانه إذا تبين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك مارض عقلي لزم كذبه قال العلامة السيد كوتى : وتبين كونه مراداً للمتكلم بواسطة انقراض المشاهدات المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع إذ لو لم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك إضلالاً إرشاداً

(١) قال القاضي زكريا : بل وغيرهم ، أي لشهرة ذلك عن لا يخصص

صيا الصوفية واشتهر أن علم اليقين ما حصل عن نظر واستدلال ؛ وعينه ما حصل عن شهادة وعيان ، وحقه ما حصل عن عيان مع مباشرة . ومثله بالعلم ببلد ثم بمشارفته ثم بدخوله ، قال القاشاني في لطائف الاشارات

ولا بد في كل دليل من مقدمتين ^(٢) وهما كالشاهد من عند الحاكم إلا أنه يستحيل أن يكون ^(٣) أقل منهما أو أكثر . وما يوجد من كثرة المقدمات فهو دليل على البعض ^(٤)

اليقين في مطلق العرف ما لا يدخله ريب ، وعلم اليقين ما كان كذلك لكن بشرط الاستناد إلى الدليل والبرهان ؛ وعين اليقين ما حصل عن المشاهدة فإن كان حصوله على وجه لا يمكن أنم منه فهو حق اليقين اه والظاهر أن هذه التفرقة اصطلاحية وإلا فاهل اللسان لا يدققون في هذه التفرقة وإنما يتعاطفون في التعبير عنه وتأكيده بما يضيفون اليه من حق أو عين أو علم تفتناً لفظياً نعم لا ريب في تماوت اليقين بالنظر لما يختلف به ويرزاه والبحث إنما هو في استناد التفاوت إلى هذه الالفاظ الثلاثة ولا برهان عليه ^(٢) أي صفري وكبري بناء على تفسير الدليل بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وهو قول المناطقة أما إذا فسر بما سلف له أول الفصل أو يقول بعضهم : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب خبري وهو قول الأصوليين كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع الأحكام فهو مفرد لا يحتاج إلى مقدمتين اه ز بزيادة ^(٣) أي الدليل عند المناطقة بخلاف حكم الحاكم فقد يكون بأقل من اثنين أو أكثر كثبوت رمضان بواحد وثبوت الزنا بأربعة ^(٤) أي منها الأعلى المطلوب فإن في البصائر النصيرية في الفصل السادس في القياسات المركبة أما أنه لا يتم قياس إلا من مقدمتين فلان المطلوب يعلم بعد ما هو محمول

بشيء غيره . وذلك الشيء لا بد من أن تكون له نسبة الى المطلوب بديها
يحصل العلم . وتلك النسبة إما ان تكون الى كلية المطلوب أو جزء جزء
منه . فان كانت الى كليته فانما تكون بان يلزم المطلوب وضع شيء أو
رفعه ، وهذا هو القياس الاستثنائي . وان كانت النسبة الى جزء جزء
من المطلوب فلا بد من أن تكون تلك النسبة بحيث توقع بين جزأي
المطلوب نسبة هي المطلوبة في الحكم . وانما يكون ذلك بان يوجد شيء
واحد جامع بين العارفين بأن يوجد لأحدهما ويوجد الآخر له أو يسلب
عنه أو يوجد لأحدهما ويسلب عن الآخر أو يوجد له الطرفان أو يوجد
له أحدهما ويسلب عنه الآخر ، وهذه هي الاشكال الثلاثة الحلية الملتزمة
من مقدمتين — ويمكنك أن ترد هذا الاعتبار الى الشرطيات الافتراضية
واذا انتظمت مقدمتان على إحدي هذه النسب المذكورة كفي ذلك في
إنتاج المطلوب لكنه قد توجد مقدمات كثيرة فوق اثنتين مسوقة نحو
مطلوب واحد فيظن أن ذلك قياس واحد وليس كذلك بل هي قياسات
كثيرة سيقف لبيان مقدمات القياس القريب من المطلوب أو ما فوقهما .
ومقدمتا القياس إذا لم تكونا يثبتن بنفسهما احتاجتا أيضاً الى قياس بينهما
حسب احتياج المطلوب الاول ومثل هذا يسمى القياس المركب . وقد
يكون موصولا وقد يكون مفصولا . أما الموصول فهو الذي لا تطوى
فيه النتائج بل تذكر مرة بالفعل نتيجة ومرة مقدمة كقولك كل ب ج
وكل ج د فكل ب د ثم تقول من رأس كل ب د وكل د ه فكل ب ه
والمفصول هو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر كقولك كل ب ج وكل

والمقدمتان إما عقليتان^(١) أو سمعيتان أو مركبتان منها
وأحال الرازي الثاني^(٢) ويجب أن يكون لهما شهادة على النتيجة
بالدلالة عليها^(٣) قال ابن سينا : وحضورهما في الذهن لا يكفي

ج د وكل د ه فكل ب ه اه وقال الفنازاني : — القياس المنتج للمطلوب
واحد يكون مؤلفاً بحكم الاستقرار الصحيح من مقدمتين لا ازبد ولا
أنقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمته أو احدهما إلى الكسب بقياس
آخر وكذلك إلى أن ينتهي الكسب إلى المبادي البديهية أو المسلمة فيكون
هناك قياسات مترتبة ومحصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياساً
مركباً وعدوه من لواحق القياس اه وأنت ترى ما علل به صاحب البصائر
من التوجيه أنظر في النظر من مجرد كون ذلك بحكم الاستقرار كما عول
عليه الفنازاني

(١) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث « أو سمعيتان » كقولنا
تارك المأمور به عاص لقوله تعالى : « أف عصيت أمري » وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم » أو مركبتان
منهما كقولنا : هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص (٢) عبارته
في المعالم : الدليل إما أن يكون مركباً من مقدمات كلها عقلية وهو موجود
أو كلها نقلية وهذا محال لأن إحدي مقدمات ذلك الدليل هو كون ذلك
النقل حجة ولا يمكن إثبات النقل بالنقل . أو بعضها عقلى وبعضها نقلى
وذلك موجود (٣) بأن يلاحظ فيهما الترتيب والهيئة العارضان لهما ليعلم

لحصول النتيجة (٤) بل لا بد معه من العلم باندراج الصغرى
تحت الكبرى والا لم يحصل العلم بالنتيجة وقواه في المطالع
وضعه الرازي (٥)

اندراج الصغرى في الكبرى باندراج الاصغر في الاكبر وأيده المصنف
بما نقله عن ابن سينا اهـ «ز» (٤) فان الانسان قد يعلم أن هذا الحيوان
بغلة وان كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة متفخخة البطن
فظن أنها غير عاقر (٥) أى بان ذلك التفطن ليس شرطاً لافادة انظر
العلم لان التفطن لاندراج هذا في ذلك ولا ارتباط إحدى المقدمتين بالآخرى.
تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب التفطن لما
ذكر كانت هذه القضية مقدمة أخرى منضمة الى المقدمات الاخرى مرتبة
معهما ونجب ملاحظة الترتيب وكيفيه الاندراج مرة أخرى ويلزم التسلسل.
ويمتنع حصول العلم بالمطلوب واجيب: باننا لا نسلم ان ذلك الذي وجب
التفطن له مقدمة أخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة
لنسبة المقدمتين الى النتيجة وهذه الملاحظة من قبيل التصور دون التصديق
فلا تسلسل اهـ «ز» وأجاب الطوسي بقوله: ان الاندراج ان كان مغايراً
للمقدمتين لا يجب ان يكون مقدمة ثالثة لان المقدمة قضية جعلت جزءاً
والاندراج ليس بقضية انما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف
والجزء الصوري لا يكون مقدمة والاندراج هو العلم بكون الاصغر بعض
الجزئيات من الاوسط الذي وقع الحكم بالاكثر على جميعها . وهذا

والنتيجة تتبع أخس المقدمتين^(١)

وما يتوقف عليه الحكم^(١) أن كان داخلا فيه^(٢) فهو
الركن وإن كان خارجا عنه فإن كان مؤثرا في وجوده^(٣) فهو
العلّة . والا^(٤) فالشرط

وإذا استدلل بدليل على شيء فإن كان أحدهما داخلا في

غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا
العلم اهـ هذا وقال صاحب المحاكمات : ما ادعوا من أن الانتاج لا يحصل
بدون تكرار الاوسط فلا برهان لهم دال على ذلك بل المراد أنهم انما
ضبطوا القياس واثبتوا أحكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر
فلم يدخل تحت الضبط وهي لا تنفي الانتاج في بعض الصور (٦) شرف
المقدمة بكونها كلية أو موجبة وخسها بكونها جزئية أو سالبة فاذا وجد
في إحدى المقدمتين جزئية أو سالبة تبعها النتيجة فلو قلت : بعض الغائب
ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيحه معلوم الصفة كانت النتيجة بعض الغائب
لا يصح بيحه ، وسر ذلك يعلم مما شرط في انتاج كل من الاشكال الاربعة
كما وكيفا فارجع الى الميزان

(١) أي الشيء كما عبر به غيره أي وقوعه في الخارج وجوداً أو
عدماً (٢) أي ماديا كان أو صوريا كالخشب والهيئة للسريـر (٣) كالنجار
للسريـر (٤) أي وان لم يكن مؤثرا في وجوده كآلة النجار فالشرط وبذلك

الآخر فاما ان يستدل بالكلى على الجزئى ^(٥) وهو القياس المنطقى المفيد للقطع . وينقسم الى اقترانى وهو الذى لا يذكر معه النتيجة ولا نقيضها ^(٦) والى استثنائى وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه ^(٧) نحو : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا » والتقدير ^(٨) لكنهما لم يفسدا فلم يكن فيهما آلهة إلا

عرف حدود الثلاثة اهـ دزد (٥) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقوله وهو القياس المنطقى أى المعروف بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر (٦) أى بصورتها وان كانت مذكورة فيه بمادتها سمى اقترانياً لاقتزان الحدود الثلاثة — الاصغر والاوسط والاكبر — فيه أو لأنه جمع المقدمتان فيه بحرف دال على الاقتران والاجتماع بخلاف الاستثنائى فانه فرق فيه بحرف الاستثناء (٧) أى بصورتها وهيئتها لا بحقيقتها لان ما فى القياس عار عن الحكم والنتيجة مشتملة عليه فلا يكون عينها حقيقة . سمي بذلك لاشتماله على حرف الاستثناء وهو لكن فعده المنطقيون من حروف الاستثناء حقيقة لان نظرهم الى المعانى بخلاف النحويين فانه عندهم من حروف الاستثناء مجازاً لاحقيقة (٨) طوي هذا المقدر انكالا على وضوحه كسائر مضمورات التنزيل ومقدراته . ومن دقيق الاغنة الكلام حذف ما يستغنى عنه فيه لقربته سياق أو سباق وقد انفرد التنزيل الكريم ، بهذا الاسلوب الفخيم . وقد يتأسى به — فى ترك إحدى المقدمتين للوضوح — الباحثون فى اكثر الادلة العقلية

الله وهذا خاص بالشرطية ^(١) وأما أن يستدل بالحزني على الكلي ^(٢) فهو الاستقراء ^(٣) والتام منه مفيد للقطع وإن لم

والفقهية احترازاً عن التطويل وكذا في المحاورات كما أفاده الغزالي في محك النظر في الفن الثالث من القياس (٩) يعني هذا التقدير يختص بالشرطية دون الحتمية قال الشارح «ز» وليس في هذا كبير فائدة اه أقول لعله يثير إلى أن مثل هذا النظم خاص بالشرطية في مواقفه من النزول والافقيه كثير من بقية الاشكال المطوية فمن الانفصال نحو آية « وانا وإياكم لعلى هدي أو في ضلال مبين » أي وانا لسنا على ضلال فبقي انكم في ضلال ومن الشكل الاول نحو قوله تعالى « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » أي وكل ما هو أهون عليه فهو داخل في الامكان وكآية « وما ابريء نفسي ان النفس لامارة بالسوء » أي انها نفس وكل نفس كذا . والشكل الثاني كآية « فلما أفل قال لأحب الأولين » أي ألكوكب آفل وربى ليس بآفل والثالث كقوله تعالى « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » فان موسى عليه السلام بشر وموسى أنزل عليه الكتاب وقس على هذه كثيراً مما في الكتاب والسنة (١) بأن تتبع جزئيات كل ليثبت حكمها له . قال الطوسي : الاستقراء هو الحكم على كل ما ثبت لجزئياته فإن كانت الجزئيات محصورة سمي بالاستقراء التام والقياس المنقسم كقولنا : العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يبد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد . وهذا

يدخل أحدهما في الآخر بل استدلل بجزئي على جزئي لا شترهما

يقيني . وان لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنياً لاحتمال أن يكون جزئي غير ما ذكر بخلاف ما ذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فكذلك الأسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربما يقع فيه مختلف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتماسح فإنه يحرك تلك الأسفل عند المضغ اه وفي حوائش الصائير الصبرية : التماسح مثال درج في كتب المتعلق وغيرها أخذ هذه المخلوقات عن بعض من كتب في الحيوان عن غير بحث صحيح وقد أخطأ من زعم أن التماسح يخالف سائر الحيوان في تحريك تلك الأسفل عند الأكل كما أخطأ من ظن أنه لا يخرج الفضلات وإنما يأتي انقطاعاً في كل ما في جوفه ومنشأ هذا الظن الثاني أن هذا الحيوان قد تفسد المواد التي في بطنه فيوجد فيها حيوانات صغيرة فيفتح فاه فيأخذ بعض الطيور ويانقطعها وهو لا يؤذيها والله يرى يذكر في حياة الحيوان كلا من الزعمين ويثبت به وهو خطأ كما حققه الباحثون المدققون فالتأني بالتحقيق أن الفك العلوي عند أنواع التماسيح ثابت متصل بهظام الجمجمة بدون مفصل متحرك وأما الفك السفلي فهو المنحرك وله اتصال بالجمجمة مفصل بواسطة عظام يسمى العظام المربع ثم إن لهذه الحيوانات فتحة في أنفها الأمعاء تخرج منها الفضلات من بول وغيره وفيها يولج التماسح الذكر عند المساقدة ومن ظريف ما جاء على لسان بعض طلبة العلم عند ما كنت أذكر هذا

في وصف (٣) وهو التمثيل (١) عند المتكاملين والقياس عند

الخطأ العام في قضية تحريف النسخ لكه الأسفل قوله : لعل من افتح هذا الخطأ رأى النسخ مقلوباً يحرك وكه الأسفل فظنه الأعلى فذهب بحكي وينقل عنه اهـ (٢) المشهور من اطلاق لفظ الاستقرار هو الناقص كما في البصائر ولذا قال بعده والنام منه الخ (٣) أى جامع بينهما وقرر في ذلك الحكم تحقيقه اثبات حكم الامر لثبوته في آخر امله مشتركة بينهما . والفقهاء يسمونه قياساً والجزئى الاول فرطاً والثانى اصلاً والمشارك علة وجامعاً كما يقال : العالم مؤلف فهو حادث كاليث . يعنى اليث حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم فيكون العالم حادثاً كاليث والتمثيل لا يفيد القطع بنتيجته لان المشترك اذا كان علة في الاصل لا يلزم أن يكون علة في الفرع لحواز ان يكون خصوصية الاصل شرطاً للعلة أو خصوصية الفرع مانعة عن وجودها فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ، قال السيلكوني : وبهذا ظهر ان التمثيل لا يكون مفيداً لليقين الا اذا ثبت عليه الجامع وعدم خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع قطعاً لكن تمصيل العلم بهذه الامور صعب جداً فلذا لم يقتصروا التمثيل الى ما يفيد اليقين والى ما يفيد الظن كما قسموا الاستقرار اهـ وقال الطوسى : وأما قياس الفقهاء فظنى أيضاً لان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان علة ذلك الثبوت هو الامر المشترك ولو ثبت ان المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز ان يكون علة خاصة بتلك الصورة أعنى يكون خصوصية تلك الصورة شرطاً في عليةا أما ان ثبت

الفقهاء (٥) نحو الحكم ثبت في تلك الصرورة لكذا فيثبت في
هذه كذلك

﴿ فصل ﴾

المفضى الى الاستحالة أربعة أحدها الدور . وهو توقف
وجود كل واحد من الشيئين على الآخر (١) وطريق الانفصال

ان علميته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم الى القسم الاول أعنى الاستدلال
بالكلي على جزئياته وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتا حثوا
لا تأثيراً له أصلاً . وإنما يخص هذا بالفقهاء لانهم يكثفون بمحصول الغان
ولا يستعمله جميعهم أيضاً اهـ وكذلك قال صاحب البصائر : بان كونه علة
أمكن رده الى البرهانيات بان يجعل المعنى المتشابه فيه وسطاً بين الاصغر
والاكبر اهـ وهذا هو الحق وعليه فيمكن تقسيمه الى ما يفيد اليقين وغيره
ومنه تفاوت أقسام القياس في وضوح المدرك وخفائه على ما عليه
الاصوليون (٤) لانه جعل جزئي مثلاً الجزئي في الحكم (٥) من قست
الشيء بالشيء اذا ساوبته به

(١) أى يكون شيئان كل منهما علة للآخر . واستحالة الدور أما
بالضرورة كما ذهب اليه الرازي وأما بالاستدلال لان العلم متقدمة على
المألول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين وهو الدور الصريح مثاله في التمرير قولك :

عنه محصل باختلاف الجهة (٢) أو بذكره معية (٢) قال الغزالي

الكيفية ما بها تقع المشابهة ثم يقال المشابهة اتفاق في الكيفية وسمي دوراً
مصرحاً لعموده فيه. وإن لزم تقدمه على نفسه بمراتب فهو الدور المضمّر
كما يقال الاثنان زوج أول ثم يقال الزوج الأول هو المنقسم بمتساويين
ثم يقال المتساويان هما النبتان اللذان لا يفضل أحدهما على الآخر ثم
يقال الشيان هما الاثنان وفساد المضمّر أكثر إذ في المصرح يلزم تقدم
الشيء على نفسه بمرتين وفي المضمّر بمراتب فكان أحسن (٢) كما تراء
في قولهم : الجهة منفكة بين الشيتين مثله ما أورد على الشكل الأول
من استلزامه الدور وتقريره : ان العلم بجسمية الانسان في قياس قولنا :
الانسان حيوان وكل حيوان جسم . موقوف على العلم بكلية السكري
أعني جسمية كل حيوان وهو موقوف على العلم بجسمية الانسان لأن
الانسان من جملة أفراد الحيوان فلا يصدق قولنا كل حيوان جسم إلا
إذا صدق الجسم على الانسان فالعلم بجسمية الانسان موقوف على العلم
بجسمية الانسان وحاصل دفعه الفرق بين العلمين الموقوف والموقوف
عليه بالاجمال والتفصيل فلا دور وتوضيحه ان المطلوب في النتيجة هو
العلم بثبوت الأكبر للأصغر بعنوان أنه أصغر وهو العلم بالتفصيل ويتوقف
خصله على العلم بثبوت الأكبر لجميع أفراد الاوسط التي منها الأصغر
وهو ملزوم العلم بثبوت الأكبر للأصغر بعنوان أنه أوسط لا بعنوان
أنه أصغر وهذا علم اجمالي يتوقف عليه العلم بالتفصيل ولا يتوقف على العلم
التفصيلي كما يشهد به الوجدان كذا في حواشي القوانين للقزويني في إيضاح
المحاورة بين أبي سعيد وبين ابن سينا في دورية الشكل الأول والجواب عنها (٣)

والمسائل الدائرة في الفقه لا بد فيها من قطع الدور . وفي قطعه
ثلاثة مسالك من أوله ومن وسطه وآخره (١)

الثاني التسلسل وهو توقف وجود الشيء على وجود

ففي كون الدور معاً أو سبقياً والدور الممي هو تلازم الشئين
في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر مثال التفصي أيضاً
تعريف العلم الآتي للمصنف بأنه معرفة المعلوم قالوا فيه دور لأن المعلوم
معرفة متوقعة على معرفة العلم لأن معرفة المشتق منه سابقة على معرفة
المشتق واجيب باختلاف الجهة لأن توقف العلم على التعريف الذي منه
لفظ معلوم من جهة معنوية وهي جهة التعقل لأن تعقل العلم مسبب عن
تعقل تعريفه وناتئ عنه وتوقف التعريف باعتبار جزئه وهو لفظ معلوم
من جهة لفظية وهي جهة الاشتقاق لتوقف المشتق على المشتق منه واجيب
أيضاً بأن الدور ممي بمعنى أن معرفة العلم ومعرفة المعلوم يحصلان معاً
والدور الممي غير محذور . وفي الجوابين مناقشة والقصد تذكر نموذج
مما قيل في ذلك

(١) وهو بحسب قوة بعض الأحكام وبإمده عن الدفع وضعف
بعضها ومربه الدفع . مثال الأول : بيع العبد لزوجه الحرية قبل الدخول
بصداقها ثابت في ذمة السيد فإنا نفد البيع ونقطع الدور من أصله ولم
نقل بصح البيع ولا ينفسخ الكاح أو يفسخ ولا يفسد الصداق لأن
البيع اختياري وحصول الانقاسخ بالملك قهري وكذا سقوط الصداق
بالانقاسخ وما يختاره الانسان يصح تارة ويفسد أخرى وما يثبت قهراً

أشياء غير متناهية (٢) الثالث الجمع بين النقيضين (٣) قال أبو اسحق المروزي: وإنما يستحيل (٤) في الحيات لا في العقليات

يبعد دفعه بعد حصول سببه فكان البيع أولى بالدفع ، ومثال الثاني :
 زوج امته عبد غيره وأتلف الصداق ثم اعتقها في المرض قبل الدخول
 وهي ثلث ماله فإنما لم تقطع الدور من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا
 من آخره بان نقول لا يرتد المهر بل من وسطه فلم تثبت الخيار لان
 سقوط المهر بالفسخ قهري والخيار أولى بالدفع من العتق لانه يسقط بعد
 نبوته بالاسقاط وبالتقصير بخلاف العتق ، ومثال الثالث : اعتق امه في
 المرض وتزوجها ثم مات قبل الدخول وهي ثلث ماله فإنما لم تقطع الدور
 من أوله بان نقول لا يصح العتق ولا من الوسط بان نقول لا يصح
 النكاح بل من الآخر فقنا لا يثبت المهر لقوة العتق والنكاح أقوى من
 المهر لوجوده بدون مهر ولا عكس اهـ (٢) في استحالة الد لسل
 عدة وجوه منها ما تبين في الاهيات من رجوع جميع الممكنات الموجودة
 الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة لاستحالة أن يكون الواجب
 لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة. راجع في ذلك المواقف وغيرها
 (٣) المراد منهما المتقابلان في شمالان الضدين كالسواد والبياض والمتصايفين
 كالابوة والبنوة والعدم والملكة كالعمي والبصر والسلب والايجاب -
 وهما النقيضان حقيقة كزيد انسان زيد ليس بانسان وسيأتي بيان الجمع
 في فصل المعلومات بمد فصلين فارتقب (٤) أي الجمع بين النقيضين في

والصحيح لا فرق

الرابع الترجيع من غير مرجع ^(١) وقيل ليس بمستحيل

المحسوسات لا المعقولات الذهبية لان دائرة الخيال أوسع من دائرة الحس فقد تفرض ذلك وانما كان الصحيح عدم الفرق لانه لا يلزم من فرض الشيء وقوعه

(١) ضرورة ان المتكافئين متماثلان فلا يفضل أحدهما الآخر إلا بمرجع . وقال الفاضل مسبحي زاده في رسالة الخلافات بين السعد والسيد : اشهر أن الترجيع من غير مرجع باطل عند الحكماء وليس كذلك إذ ما نصوا على بطلانه انما هو ترجيع أحد المتساويين من غير مرجع لا ترجيع المختار أحد المتساويين فانه جائز عندهم ، ولعل هذا مراد من قال بعدم استحالته ثم رأيت الصدر الشيرازي في الحكمة المتعالية الممهدة بالاسفار الاربعة ذكر هذا البحث في المنهج الثاني من المرحلة الاولى تحت عنوان : ظلمات وهمية ما مثاله : المستحيلون ترجيع أحد المتساويين بلا سبب تتبعوا في القول بفرقة قالت : ان الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص ينحصر به ذلك الوقت . وفرقة زعمت أنه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة من الوجوب والحظر من غير أن يكون في طبائعها ما يقتضى تلك الاحكام وكذلك الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع الخبير بين رغيفين متساويين كذلك ينحصر أحدهما بالاختيار

﴿ فصل ﴾

كل موجود ^(٢) لا بد له من اسباب ^(٣) أربعة المادة ^(٤)

من غير مرجح. وفرقة تقول : ما يختص من الاحكام والاحوال باحد الماتين دون الآخر غير معان بشئ لانه بأي شئ علل فسد ، وفرقة تقول : الذوات متساوية باسمها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة دون سائر الصفات . فهذه متشبهاتهم في الجدل ولو تنهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا ان الله في خلق الكائنات اسبابا غائبة عن شعور اذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وان الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه . وفي كل من الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الاولوية في رجحان أحد الماتين من طريق الهارب وقدحى المعطشان ورغيفي الجائع مرجحات خفية بجهولة ولا يلزم من الجهل بالاولوية نفي الاولوية وأفلها الهيئات الاستمدادية فضلا عن الاسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الامور وقضي من صور الاشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الانتم الاول ^(٢) أي من الممكنات والنهير في التعبير عن ذلك كل مركب صادر من المختار فلا بد له من علل أربع المادية والصورية الخ والعبارة المنتهرة أجود واصح لشمولها لكل الحدود فقد تشتمل على العال الاربع فكمن أحسن الحدود ^(٣) أي عال وهي ما يتوقف عليها وجوده ^(٤) وهي التي يحصل النشوء منها

والصورة^(٥) والفاعلية^(٦) والغائية^(٧) كالسير مادته الخشب
وصورته الانسطاح^(٨) وفاعل النجار وغايته الاضطجاع والعلّة
الغائية علّة الثلاث في الازهان^(٩) ومعلولها في الاعيان وهو
معنى قولهم : أول الفكر آخر العمل

﴿ فصل ﴾

كل معلومين (١) لا بد بينهما من إحدَي نسب أربع :

بالقوة وتسمي المادة هيولى (٥) وهي مابه يحصل الشيء بالفعل (٦) وهي
ما تؤثر في وجود الشيء (٧) وهي ما لاجله وجود الشيء (٨) أى ثبوته
مسطحاً بمعنى جميع أجزائه على السواء لا يكون بعضها أرفع وبعضها
أخفض (٩) بمعنى أنها لم توجد ذهنياً إلا بسببها وأما خارجاً فبالعكس أعنى
أن العلّة الغائية لم توجد إلا بسبق أولاء عليها . ومن لطائف ماله حكماء
قولهم ههنا : كل مركب صادر من المختار لا بد له من علل أربع وكل
مركب صادر من الموجب فلا بد له من علل ثلاث المادية والصورية
والفاعلية . وكل بسيط صادر من المختار فلا بد له من اثنتين الفاعلية
والغائية وكل بسيط صادر من الموجب فلا بد له من واحدة وهي الفاعلية
(١) اطلاقه يشمل الكلّيين والجزئيين وخص غيره ذلك بالكلّيين
إذ الجزئان لا يكونان إلا متباينين والكلّي والجزئى لا يكون بينهما
إلا التباين أو العموم المطلق لأن الجزئى ان كان جزئياً لذلك الكلّي

المساواة أو المباينة أو العموم والخصوص المطلقين أو العموم والخصوص من وجه لانه ان صدق (٢) كل منهما على ما صدق عليه الآخر فهما المتساويان كالانسان والضاحك (٣) ومنه الرجم وزنا المحسن (٤) والا فان لم يصدق واحد منهما على شيء مما صدق عليه الآخر فهما المتباينان كالانسان والفرس ومنه لاسلام والجزية والا فان صدق شيء منهما على ما صدق عليه الآخر

يكون أخص منه مطلقا وان لم يكن حزبياً له يكون مبيناً له . وفي ذلك مناقشة طويلة الذيل ساقته في حواشي الشمية . ولهذا الفصل فائدة تظهر في بحث المعرف فانه يعرف منه فائدة اشتراط التعريف بالمساوي ونفي صحة التعريف بالمباين والافضل والاعم (٢) أي حمل لان كلمة الصدق اذا تعدت بعلى تكون بمعنى الحمل كما تكون بمعنى التحقيق اذا تعدت بنى (٣) أي فهما متساويان لا يخرج ما يصدق عليه أحدهما عن الآخر . قبل هذا مبني على زعم الحكماء من كون الملك والجن جوهرين مجردين لا يمكن صدور الضحك والنطق منهما والا فعلى مذهب المتكلمين انقائين بأنهما أجسام لطيفة فالضاحك والناطق أعم من الانسان اهـ (٤) فصله بمن اشارة الى ان تساويهما في عرف خاص وهو عرف النزع بمعنى ان كل من يصدق عليه انه مرجوم يصدق عليه انه زان محض وبالعكس . وفي ذلك تكلف من وجهين التخصيص والتأويل وكان في غنية عن

وبالعكس (٥) فيبينهما عموم وخصوص مطلق (٦) كالانسان
والحيوان ومنه الفصل والانزال . وان صدق من غير عكس
(٧) فيبينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض ومنه
حل النكاح مع ملك اليدين

المعلومات كلها أربعة أقسام : تقيضان وهما اللذان لا
يجتمعان ولا يرتفعان كالوجود والعدم ، وضدان وهما اللذان
لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما كاليابض والسواد ، وخلافان وهما
اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحرارة والبياض ، ومثلان وهما اللذان

هذا وإنشأه لانية لما ان الكلام فيها له ماصدقات بينة (٥) صوابه من
غير عكس (٦) قال المصمم : « مطلق ، صفة ، خصوص ، ترك وصف
عموم لان اطلاق الخصوص يستلزمه فلا تنجبه التواخذة اللفظية من ان
الواجب مطلقان لانه وصف المتعدد ، وعلى هذا ان شئت جعلت (من
وجه) في قوله (عموم وخصوص من وجه) صفة خصوص على الخصوص
ونوقا بالاستلزام وان شئت جعلته وصفا لهما الا انك مخير في المقدر ، فافهم
دقائق البيان بحسن التدبر ولا تخبر ، (٧) صوابه : والافان صدق نبي ،
منهما على بعض ماصدق عليه الاخر وبالعكس كما قاله (ز) وهو ظاهر
والذي اوقفه في هذه الفرطة انصرف الذي ولع به الجدل مع ان الاجدر
هو نقل ما للمحققين المتقدمين في ذلك بالحرف فانه انفع وأوقع

لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوى الحقيقة كالبياض والبياض
والمنافاة بين النقيضين بالذات (١)

وهل منافاة الضد لخصه للذات او للصادف (٢) قولان

أشهرهما الثانى

(١) أي منشأ امتناع الاجتماع ذاتها وفيها عداها بل بواسطة قال
المضد وشارحوه : التقابل بالذات إنما هو بين السلب والایجاب لأن
امتناع الاجتماع بينهما إنما هو بالنظر الى ذاتهما . وغيرهما من الاقسام
إنما يثبت فيها التقابل لأن كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه
لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك — أى استلزام كل منهما سلب الآخر
فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا
أصلا فالتنافى بين السلب والایجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما
أي فهم فيها واسطة فى الثبوت . اما فى تقابل التضاد والتضاييف فظاهر
واما فى تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيداً بكون
الحل قابل له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقاً (٢) أي
للموسط وقد عرفت . ولم أر هذا الخلاف فى المواقف وحواشيه نعم
حكى المضد قولاً فى ان اقوى المتقابلات التضاد لان فى المتضادين مع
السلب الضمنى أمراً آخر زائداً وهو غايبه الخلاف المعبرة فى التضاد
الحقيقى فيكون تنافهما أشد . قال السيلكوتى : ورد بانه لا يتصور
اختلاف فوق التنافى الذاتى بأن يكون احدهما صريح سلب الآخر نعم

والتقابل بين ما عدا المثليين (٣) على أربعة أنواع : التضاد
والتقابل بالنفي والاثبات (٤) وبالملكة والعدم (٥) كالبصر والعمى
وبالتضاد (٦) كالابوة والبنوة

قد يقال : أشد الأنواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف
في أصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي (٣) الاولى حذفه اذ لا تقابل
في المماثلين اصطلاحاً على ان من الناس من ينفي التماثل لان الشيشين ان
اشتركا من كل وجه فلا تمايز فلا اثنيبة فضلا عن التماثل أو اخلفا من
وجه من الوجوه فلا تماثل . انظر المواضع (٤) أى بالانحياز والسلب
وما أمران : أحدهما عدم الآخر مطلقا كالفرنسية واللا فرنسية (٥) هما
أمران أحدهما وجودى والآخر عدم ذلك الوجودى لا مطلقا بل من
موضوع — محل — قابل له كالبصر والعمى والعلم والجهل فان العمى
عدم البصر عما من شأنه البصر والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم . قال
ابو البقاء : الملائكة تطلق على مقابلة عدم وعلى مقابلة الحال فعلى
الاول بمعنى الوجود وعلى الثاني بمعنى الكيفية الراسخة اهـ (٦) هما
أمران يتوقف تعقل كل واحد منهما على تعقل الآخر وتحقيق الفرق
بين هذه الأربعة يطلب من البصائر فانه مجوّد للغاية

❖ فصل ❖

قال امام الحرمين : العلم لا يعرف بالحقيقة (١)
 لعسره بل بالقسمة والمثال (٢) وقال الرازي : هو ضروري

(١) اى بالتعريف الذى يقصد به تصور حقيقة موجودة اعم من ان يكون حدا أو ربما . ووجه عسره — فى رأيه — احتياجه الى نظر دقيق فلا يحصل الاجتماع لحقائقه كذا قيل (٢) قال السيد : اما القسمة فهمى ان تميزه عما يلبس به من الاعتقادات فتقول مثلا : الاعتقاد اما جازم أولا والجازم اما مطابق أولا والمطابق إما ثابت أولا فنخرج من القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين فنخرج بالجزم الظن وبالمطابق الجهل المركب وبالثابت التقليد واما المثال فكما يقال : العلم ادراك البصرة المشابه لادراك الباصه . أو يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين . ونوقش الامم بان القسمة والمثال ان افادا تميزا لماهية العلم عما عداها صالحا معرفا وحدا لما اذ لا يعنى هنا بتحديد ما سوى تعريفها والالام يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان يحصل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه كذا فى المواقف وشرحها واعلم ان بعض القوم ذهب الى ان القسمة من اقسام البرهان وهى من بين اقسامه يكتسب بها الحد فان طالب الحد ينظر بعد تصور الشئ ببعض وجوهه الى ما يحمل على ذلك الشئ . ويقسم تلك

(٣) فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له ، ثم قال : هو حكم
الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب (٤) وقيل بل يعرف
كغيره . والخيار أنه : معرفة المعلوم فيشمل الموجود والمعدوم

المحمولات وبفصل بعضها عن بعض حتى يتبين له من بينها الأعم والأخص
والذاتي والمرضى ثم يرتب بعد ذلك اجزاء الحد ويذهب منها الى تصور
الحقيقة به (انظر تمة هذا البحث البديع في حواشي البصائر المصرية (٣)
قال في المعالم : المختار عندنا انه غنى عن التعريف لان كل واحد يعلم
بالضرورة كونه علماً بكون النار محرقة والشمس مشرقة ولو لم يكن العلم
بحقيقة العلم ضرورياً بالاولا لا يمنع ان يكون علم هذا العلم الخصوص ضرورياً
اي لانه علم خاص والعلم المطلق جزء منه سابق عليه والسابق على الضروري
ضروري ونوقش بان الضروري هو حصول علم جزئي متعلق بذلك وهو
غير تصوره وغير مسئلته له والحاصل ان العلم بحصول العلم بذلك بعد
الاثبات ضروري لا ان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورة المطابق
ففرق بين حصول العلم وتصوره (وبسطه في المواقف وشرحها (٤)
اي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالحزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة أو دليل
فقد الجرم لاجراج الجهل المركب وتقليد الخطي . والموجب لاجراج
تقليد المصيب فان اعتقاد المقلد وإن كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد
لكن مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقي ولذا يقوله فيما يصيب
ويخطئ ، كما في حواشي المواقف لا يسلكونى وحسن جيبى ، فى الايات

ولا نظر هنا للاشتقاق حتى يلزم الدور (١) واضطرب كلام
ابن سينا في كونه عدمياً أو وجودياً ، وينقسم الى قديم وحادث
والحادث الى ضروري ونظري والضروري يقع بقدره الله
تعالى غير مقدور للمباد . وجوز القاضى (٢) استناد الضروري
الى مثله ومنعه الباقون والالخرج عن كونه ضرورياً (٣) والنظري
مقدور بالقدرة الحادثة عند الأكثرين (٤) وجوز الاستاذ (٥)
وقوعه من غير نظر واستدلال

للمبادئ : وهذا أصل ما اشتهر من ان ادراك المقلد لا يسمى علماً ولذا
قال الشعراني في خطبة ميزانه : « واجمعوا على انه لا يسمى أحد عالماً
الا ان بحث عن منازع أقوال العلماء وعرف من أين أخذوها من
الكتاب والسنة » وقال المضد في المواقف : تسمية التقليد علماً يخالف
استعمال اللغة والعرف والشرع . قال السيد في شرحه : لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانسراح تخلص به المقدمة وقال
أيضاً : قد يطلق على التقليد العلم مجازاً لاحقيقة

(١) أي لان المراد بالمشق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال : العلم
بالشيء معرفته وتتمه في حواشي جابي على المواقف فانظره (٢) أي ابو
بكر الباقلاني (٣) أي لاحتياجه حينئذ الى غيره (٤) أي مكسوب
للمباد بذلك (٥) ابو اسحق الافراسي وقوع النظري بغيرها كالالهام

وينقسم الحوادث باعتبار نطقه (٦) الى تصورى وهو ادراك الماهية من غير حكم وان تصديق وهو ادراكها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات والتصديق عند الحكماء نفس الحكم ، والتصورات الثلاثة — عني المحكوم عليه وبه والنسبة — شروطه

وقال الرازي : الثلاثة — عني المحكوم عليه وبه والنسبة أجزاء (٧) وفي العلوم مذاهب (٨) نالها الاصح ان بعضها ضرورى وبعضها كسبى وفصل فى المطالب بين التصور فجعله ضرورياً والتصديق فجوز الامر بن قال : والبدهى لا ينقلب كسبياً ولا بالعكس (٩) وفي تفاوت العلوم قولان اصحهما عند امام الحرمين والابيارى وان عبدالسلام المنع (١) وانما التفاوت

والتصفية (٦) أى بغيره (٧) والتصديق عنده مركب من الحكم والتصورات وعند الحكماء بسيط لان الشروط خارجة عن الماهية (ز) (٨) أى فى العلوم الحادثة من حيث اتصافها بالعمومية والنظر مذاهب اربعة ضرورية كلها نظرية كذلك بعض وبعض تفصيل المطالب فى المطالب . وبسط ذلك فى المطولات واسعة الخيالات (٩) الاستحالة تبدل الحقائق بعد تبينها (١) أى فلا تتفاوت العلوم فى حزيناتها فليس بعضها وان كان ضروريا

بحسب المتعلقات^(١) والمنقول عن اثمتنا تفاوتها^(٢) ومنع القاضى العلم بالشيء من وجه والجهل به من آخر^(٣) والموصول الى التصورات^(٤) يسمى قولاً شارحاً نحو الحسد والرسم والمثال كما مر والموصول الى التصديقات يسمى حجة كالقياس والاستقراء والمثيل وقد سبق بيان الثانى فلتكلم على الاول

اقوى في الحزم من بعض وان كان نظرياً وحينئذ فاعلم في جزئياته من قبيل المتواطىء . والبحث في العلوم الحادثة ضرورة ان العلم القديم صفة واحدة لا تعدد فيها ولا تفاوت فيها بحسب متعلقاتها اتفاقاً^(٢) أى بكثرة المعلومات فى بعض الجزئيات دون بعض كما فى العلم بثلاثة اشياء والعلم بشيئين . والتفاوت بها فى الحقيقة انما هو فى المتعلقات دون العلم^(٣) أى العلوم فى جزئياتها اذ العلم مثلاً بان الواحد نصف لاثنين اقوى فى الحزم من العلم بان العالم حادث واجيب بان التفاوت فى ذلك ونحوه ليس من حيث الحزم بل من حيث غيره كالف النفس باحد المعلومين دون الآخر قاله المحلى^(٤) اذ المعلوم غير المجهول ضرورة فتملق العلم والجهل شيان متغايران قطعاً والمشهور حجه ازه اذ الشيء قد يلاحظ فى نفسه باعتبار عارضه كالضحك للانسان اذ جعل آلة للملاحظة فيكون الانسان معلوماً باعتبار عارضه ومجهولاً باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من أخرى ولا استحالة فيه انه «زه»^(٥) أى المجهولات أى كاسبها ومحصلها هو قول النابرخ ويرادفه

﴿ فصل في التعريف ﴾

وهو ثلاثة اقسام : حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي قسمان تام وناقص فالتام ذكر الجنس والفصل ^(٦) كالحیوان الناطق . والناقص ذكر الفصل وحده كالناطق للانسان ان جوز التعريف بالمفرد ولاصح خلافه ^(٧) ولذا عدوا التعريف من الاقوال المؤلفة والرسم قسمان تام وهو ذكر الجنس والخاصة كالحیوان الضاحك . وناقص وهو ذكر الخاصة وحدها ^(٨) كالضاحك بالقابلية لا بالفعل كذا قاله الرازي وغيره . والمشهور عند المنطقيين

المعرف بكسر الراء مشددة — والتعريف أيضا . والقول — في اصلاحهم — هو المركب يسمى المعرف قولاً لتركبه دائماً عند قوم وغالباً عند آخرين . والشارح هو الموضح يسمى المعرف شارحاً لمرحه وايضاحه الماهية اما بكنها — وهو الحد — أو بوجه يميزها عما عداها — وهو الرسم (٦) أي القريين (٧) أي لان المعرف لا بد فيه من تصور ثبوت شيء شيء فيكون مركباً وهذا معنى قولهم : لا بد فيه من قرينة عقلية مصححة للاتقال وتنمته في حواشينا على الشمسية المسماة (بالانوار القدسية) (٨) أي التعريف بالخواص اللازمة لا المفارقة كالضاحك بالقابلية أي بالقوة دون الفعل الذي هو لوجود والوقوع فان الضحك

إن الرسم هو المفيد للتمييز فإن افاد التمييز عن كل ما عده (١) فهو التام أو عن بعضه فهو الناقص وهو رسم بالنسبة الى ذلك البعض

والخاصة معنى (٢) كل يُلزم الشيء ولا يوجد في غيره .

بالقوة هو الموجود في جميع افراد الانسان فيكون جامعاً مانعاً كما يأتي أما الضحك بالفعل فقد يمرى عنه كثير من أفراد ويكون مقيداً فلا يكون الحد جامعاً نعم نقل قرء خليل عن شرح المقصد ان العرض المفارق يجوز ذكره في التعريف اذا كان متبداً يستفاد من المجموع العرض اللازم

(١) أي من خواصه قال في البصائر : والفاضل منه — أي الاسم ما وضع فيه أولاً الجنس القريب للشيء ثم قيد بخواصه كلها كقولنا في حد الانسان : انه حيوان ضاحك مستند للعلم مشاء على قدميه عريض الاطراف بادي البصرة وإذا لم يوضع فيه الجنس واقتصر على اللوازم والعوارض التي ينحصر مجموعها كان رسماً ناقصاً ، ولاهل الفن في الرسم مذاهب متنوعة انظر المطاولات . سمي ما ذكر رسماً لان الرسم في اللغة العلامة والاثر وتعريف الشيء بعوارضه تعريف باثره لا بحقيقته (٢) ايشار المعنى اشارة الى ان المعتبر عند اهل الميزان المعاني ولذا كانت الكلبيات والقضايا والاقضية حقائق في المعاني مجازات في الالفاظ . قيل المعتبر في الرسوم الخاصة مطالعاً حقيقية أو اضافية شاملة أو غير شاملة عند المتقدمين

وهي خارجية^(٢) بخلاف الفصل وذلك^(٤) مستفاد من الوضع اللغوي أو الفرض العقلي وشرطها أن تكون عرضاً لازماً مساوياً للمحدود^(٥) والطارء^(٦) دون العكس كالملة الشرعية

والخاصة الحقيقية الشاملة عند المتأخرين (٣) الأولى خارجة لأنها كلي عرضي وهو خارج عن حقيقة جزئياته وأما الفصل فهو داخل لأنه كلي ذاتي داخل في حقيقة جزئياته (٤) أي كون الخاصة كالمضاحك خارجة والفصل كالناطق داخلاً ليس لأن نسبتهما إلى الإنسان سواء حتى يكون الحكم المذكور حكماً بحدماً بل لاستفادة ذلك من وضع اللفظ فما دخل في مسماه ومعناه الموضوع له فهو ذاتي داخل وما لا فهو عرض خارج أو من فرض العقل إذا أعوز الوضع وبالجملة فالتمييز بينهما سهل في المعاني اللغوية والمفهومات الاعتبارية العقلية والموضوعات الاصطلاحية . وأما التميز بين الذاتي والعرضي في الماهيات الحقيقية فمتعذر أو متعسر (٥) الأولى للمرسوم اهـ «ز» أي قلنا إن كانت اعم كان الحد غير مانع أو أخص كان غير جامع (٦) وهو التلازم في الثبوت بحيث كلما وجدت الخاصة وجد المرسوم وقوله : «دون العكس» وهو التلازم في الانتفاء بحيث كلما لم يصدق المرسوم لم تصدق الخاصة قال «ز» وهذا إنما يتأتى على التعريف بالخاصة بالفعل لكن الكلام في التعريف بالخاصة بالقوة وشرطها أن تكون مساوية كما مر فتكون مطردة منعكة فلا يصح قوله (دون العكس) بل حقه أن يقول والعكس اهـ أي بدليل قوله كالملة

واللفظي^(٧) تبديل لفظ بلفظ اشهر منه مرادف له

كالبز للقمح

والاكثر من على ان الحد راجع الى نفس المحدود وحقيقته .

وقال القاضي بل راجع الى قول الحاد المنبئ عن حقيقة المحدود^(١)

وشروطه ان يؤتى بالجنس فالفصل وبالجنس القريب^(٢)

كالحيوان في الانسان دون الوجود وان لا يجمع المختص بنوع

فصلا كالجسم النامي المضاحك في حد الحيوان لخروج الفرس .

النوعية كالاسكار للتحريم فشروطها ان تكون مطردة بحسب الحكم لوجودها

منعكسة بعدم الحكم لعدمها^(٧) أي التعريف اللفظي وهو مما يفيد التصور

أيضاً فانه شرح معني الاسم لكن من حيث اللفظ فقط . والخطب فيه

يسير فان الطالب يقنع بتبديل لفظ بلفظ أعرف عنده منه . واما الحد

والرسم فهما اللذان يعتق ببيانهما هذا وزعم بعضهم ان التعريف اللفظي

داخل في الرسم لان لفظ الشيء خاصة من خواصه وتذا ما زاده آخر

من التعريف بالتقسيم وبالمثال فان مماثلة الشيء وانقسامه من خواصه

(١) حاصله انه اختلف في حد الحد فليل حد الشيء هو نفسه

وذاته . وقيل هو اللفظ المفسر لعناه على وجه يجمع ويمنع وقد بسطه

الغزالي في محك النظر في الفن الثاني من محك الحد في الامتحانات^(٢)

كانه سكت عن اشتراط القرب في الفصل لعلمه والفصل البعيد هو فصل

الجنس كالحساس ، وتعريف البعيد والقريب منهما مع انواعهما معروفة

وان لا يعرفه بنفسه (٢) كالإنسان بشر . وان لا يجعل جزء
المحدود جنساً له كالشجرة خمسة وخمسة . وان يجتنب الالفاظ
الغريبة (٣) والمشاركة والمجازية ، قال الفزالي : الا بقريئة (٤)
وان يكون جامعاً لسائر افراد المحدود — وهو معنى الطرد —
مانعاً من دخول غير المحدود في الحد — وهو معنى العكس (٥)
هكذا قال القرافي (٦) وهو عكس قول الفزالي وابن الحاجب :
المطرد هو المانع والمنعكس هو الجامع

ويختص الرسمي بكون المعرف به ظاهراً فلا يجوز رسم

في شروح رسالة اثير الدين (٣) أى بما يساويه في المعرفة والجهالة (٤)
أي الوحشية غير المألوفة لعدم حصول مقصود السائل والبيان وهذا سر
المنع من المشترك والمجاز (٥) يرجع الى المشاركة والمجازية كتعريف الشمس
بانها عين فيمتنع الا بآشارة اليها مثلاً وتتعريف البليد بأنه حيوان ناهق
إلا مع قولك لا يريد ان يدري مثلاً . وتكفى القريئة الحالية في ذلك
لحصول البيان فلا يخل المقصود (٦) وحينئذ فقولهم للحد مطرد منعكس .
بمعنى جامع مانع (٧) وهو المشهور عند الجمهور وفي القول الثاني تسامح
ثم ما ذكره من اشتراط الاطراد والانعكاس هو عند المتأخرين وجوز
المتأخرون في الناقص التعريف بالاعم والى مذهبهم أشار السعد في تهذيبه
حيث قال : وقد اجيز في الناقص سواء كن حداً او رسماً ان يكون

الشيء بما هو اخفي منه ^(٨) ولا بما يتوقف تعقُّله على تعقُّله
للزوم الدور ^(١)

قال الاصفهانى : ويجوز ذكر أوفيه ^(٢) بخلاف الحقيقى
لان النوع الواحد يستحيل ان يكون له فصلان على البـدل

أهم ، وقد كثر هذا فى التعريفات اللفظية فان كتب اللغة متحونة
بالتعريفات اللفظية انى هى أهم وبالأخص أيضاً. كذا فى حواشي السلم ^(٨)
أى لتفويته. غرض من التعريف وهو إيضاح المعرف والافادة والاحتراز
عن الاخفى شرط فى الحد والرسم كما فى التسمية وما بين أيدينا من
الكتب الشهيرة فتخصيصه بالرسم لم انف الآن على سلفه فيه

(١) كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري مع ان النهار يتوقف
معرفته على الشمس لانها مأخوذة فى تعريفه حيث قالوا : النهار المدة
التي بين طلوع الشمس وغروبها ومعرفة الشمس متوقفة على انهار فلزم
توقف الشيء على نفسه وهو دور . واعلم ان هذا لا يختص بالرسمي
فقد ذكروه فى التعريف مطلقاً كما سبقه ولذا قاله لزم لا معنى لتخصيص
هذا وما قبله بالرسم ولذا عبر غيره بقوله : ولا يعرف الشيء بالاخفى
ولا بما يتوقف عليه ^(٢) أى فى الرسم والمراد بأو التي للتقسيم ومثلها
التي للتخيير كما استظهره الصبان — كقولك الانسان حيوان ضاحك
بالقوة أو كاتب بالقوة أى انت مخير بين التميز بالخاصة الاولى والتميز
بالخاصة الثانية . وأما أو التي للشك أى شك المتكلم أو للإيهام أى إيهامه

بمخلاف الخاصتين على البذل (٣)

والحد لا يكتسب بالبرهان لانه ليس بدعوى ولا يطلب عليه دليل (٤) ولا يمنع (٥) خلافا لبعضهم بل ان قصد افساده هو رضى بمحد آخر او نقض (٦) وقيل لا يعارض وهو غير المحدود

على السامع فتمتع في الحدود والرسوم لانتفاء التميز معهما (٣) أي فانهما يجوز أن يكونا للنوع الواحد على البذل مثال ذلك : الانسان حيوان ضاحك بالفعل أو ضاحك بالقوة على ان المراد بالقوة الامكان مع العدم ايكوتا على البذل اه صبان (٤) وقد تقدم في قوله : أربعة لا يقام عليها دليل ولا يطلب ما يشير لهذا (٥) لانه ليس بدليل ولا حكم ومن جوز ذلك فيه رأى تضمنه الحكم (٦) أي بانه غير جامع أو مانع مثال المعارضة ما لو قال : الغاصب من الغاصب يضمن لانه غاصب ، أو ولد المنصوب مضمون لانه منصوب لان الغاصب هو من وضع يده بغير حق وهذا وضع يده بغير حق ويكون غاصباً فنقول : نعارض هذا الحد بمحد آخر وهو ان الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطله وهذا لم يرفع يداً محقة فلا يكون غاصباً . ومثال النقض ما لو قال : الانسان عبارة عن الحيوان فيقال له ينتقض بالفرس فانه حيوان مع انه ليس بانسان ، ثم ان الرسم يشارك الحد في ذلك كما اشار اليه السيد في شرح المواقف خلافا لما يوهمه كلام المصنف من اختصاصه بالرسم قال السيد : لأن المتصدى لما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهك صورة مفهوم أو موجود

قانه إذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان
بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصداقاً لا مصوراً أى مفيداً للتصديق
لا التصور بل أراد بذكر الانسان أن يتوجه بذهنك الى ما عرفته بوجه
ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والحدود حكم حتى
يمنع فلا يصح أن يقال : لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فن ذلك يجري
مجري ان يقال للكاتب لا اسلم كتابتك نعم يصح أن يقال : لا نسلم أن
هذا حد للانسان أو ان الحيوان جنس له أو الناطق فصل له الى غير
ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للامتنع فاذا اريد دفعه
صعب جداً في الحقائق الموجودة وكان خرط القتاد دونه وان سهل في
المفاهيم الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة (ثم قال) أما
إذا قيل : الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً
كان هذا تعريفاً لفظياً واحداً قابلاً للامتنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه
استعمال اه فان قلت انتقض والمعارضة محتضان بالدليل أي انما يجريان
بعد اقامه الدليل على المطلوب قلت المراد ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى
الضمنية واعلم ان المعارضة — في اصطلاح اهل المناظرة — اقامة الدليل
على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم ؛ ودليل المعارض ان كان عين
دليل المعلن يسمى قابلاً ، والا فان كانت صورته كصورته يسمى معارضة
بالمثل والمعارضة بالغير وتقررهما : اذا استدل على المطلوب بدليل
فالخصم ان منع مقدمة من مقدمات او كل واحدة منها على التعيين فذلك
يسمى منعاً مجرداً ومنافضة ونقضاً تفصيلاً ، ولا يحتاج في ذلك الى

على الاصح (١) ولا يجوز ان يكون للشيء الواحد حدان
ذاتيان (٢) واما في الرسمي واللفظي فقير ممتنع (٣)

﴿ فصل في مباحث الالفاظ ﴾

اللفظ اما غير مستعمل وهو المهمل، واما مستعمل وينقسم
الى مفرد ومركب لانه ان لم يدل جزؤه على جزء معناه
من حيث هو جزؤه كزيد وعبد الله علما ففرد والا فمركب
تقيدي نحو الحيوان الناطق وهو المفيد في اكتساب التصورات،

شاهد فان ذكر شيئا يتقوى به يسمى سنداً للمنع . وان منع مقدمة غير
معينة بأن يقول : ليس ذالك بجميع مقدماته صحيحاً ؛ ومضاه ان فيها
خالا فذاك يسمى نقضاً اجمالياً . ولا بد ههنا من شاهد على الاختلال .
وان لم يمنع شيأ من المقدمات لا معينة ولا غير معينة بان أورد دليلا على
نقض مدعاه فذلك يسمى معارضة (١) لان الحد يدل على اجزاء الماهية
تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا اه (ز) قال القرافي وهو غير المحدود
الذي اريد به اللفظ وعينه ان اريد به المعنى . وهو اشارة الى القولين المتقدمين
الذين حكاهما الفزالي ذكرتهما عند قول المصنف : والا كثرون على ان
الحد الخ (٢) لان الذاتي لا يتعدد لما تقدم من ان النوع الواحد يستحيل
ان يكون له فصلان على البدل . وموله ذاتيان صفة كاشفة اذ الحد انما

وهو في قوة المفرد ، وخبرى نحو الحيوان ناطق وهو المفيد
في اكتساب التصديقات

ثم المفرد ان لم يستقل بالمفهومية فهو الحرف والاداة .
والا فان لم يدل على زمان معين فهو الاسم والا فهو الفعل
ولا يرد الصبوح لدلالته على الزمان المطلق (٤) ولفظ الاسم
حقيقته في مدلول اللفظ — وهو المسمى (١) — مجازي

يكون بلذاتي (٣) لجه از تعدد الخواص أعني لوازم الشيء (٤) فيه نظر
لان الصبوح — بالفتح — ما يشرب من اللبن في الصباح والغبوق —
بالفتح أيضاً — ما يشرب منه بالعشي فدلالتهما على الزمان المميز ظاهرة
ولا يقال المراد بالمطاق العام في كل صباح وعشي لان الماضي وأخيه
عامة في مطلق ما مضى واستقبات وحال ولذا قال غيره : ان المراد
بدلالة الفعل على الزمان دلالة عليه بهيئته أعني صورته الحاصلة من تقديم
بعض الحروف وتأخيرها وحركاتها وسكناتها وأما دلالة الصبوح والغبوق
وكذا امس وغدا والآن على الزمان فليس بهيئتها المجردة بل بمادتها :
وهو ادق

(١) أي المدلول هو المسمى ويرادفهما المفهوم والمعنى قالوا : اللفظ
اذا وضع بازاء الشيء ، فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى
مدلولاً ومن حيث يعنى باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى

التسمية وهو اللفظ ، وقالت المعتزلة حقيقة في اللفظ مجازي
المسمى ^(٢) ومقصودهم نفي الاسم والوصف عن الباري
تعالى في الازل لانهما اقوال المسمين والواصفين ومن ثم قال
يونس سمعت الشافعي يقول : اذا سمعت من يقول الاسم غير
المسمى فاشهد عليه بالزندقة ، وقال الاستاذ ابو منصور بن
ايوب : هو مشترك يطلق على كل من اللفظ ومدلوله حقيقة ،
واستحسنه امام الحرمين

ونسبته الى مسماء على خمسة اقسام ، التواطؤ . والتباين .

مفهوما ومن حيث كون الموضوع له اسما يسمى مسمى ، والمسمى اعم
من المعنى في الاستعمال لتناوله الافراد ، والمعنى قد يختص بنفس المفهوم
مثلا يقال لكل من زيد وبكر وعمرو مسمى للفظ الرجل ولا يقال معناه .
والمدلول قد يعبر عن المسمى لتناوله المدلول التضمني والالتزامي دون
المسمى . والمسمى يطلق ويراد به المفهوم الاجمالي الحاصل في الذهن
عند وضع الاسم ويطلق ويراد به ما صدق عليه هذا المفهوم فاذا اضيف
الى الاسم يراد به الاول فالاضافة بمعنى التام واذا اضيف الى العلم يراد
به الثاني فالاضافة ببيان (٢) قال القرافي في شرح جمع الجوامع : منشأ
الخلافا في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق القرآن واسماء
الله تعالى قالوا الاسم غير المسمى تعريضا بان اسماء الله تعالى غيره وكل

ما سواه مخلوق كما فعلوا في الصفات حيث لم يثبتوا حقائقها بل احكامها
 تماثقا بان الصفة غير الموصوف فلو كان له صفات لزم تعدد القديم وموهوا
 بان الاسم من جنس الالفاظ والمسمى ليس بلفظ وقالوا الاسم اللفظ
 فليس لله في الازل اسم ولا صفة فلزمهم نفى صفة الالهية تعالى الله عن ذلك
 ولما رأى اهل الحق ما في هذه المقالة من العسيسة انكروها ونفروا عنها
 حتى قال الشافعي ما قال فيها نقله عنه بولس ، وعارضهم من قال الاسم
 هو المسمى ولم يقصدوا به ان نفس اللفظ هو حقيقة الذات فان فساد
 ذلك معلوم بالبدية وانما قصدوا به دفع تلك العسيسة وان الاسم حيث
 ذكر بوصف أو اخبر عنه فانما يراد به نفس المسمى ولولا هو لم يذكر
 اصلا له واعلم ان تحقيق القول في الاسم والمسمى والتسمية وكشف
 ما وقع فيه من الغلط ابانه الغزالي في مقدمة كتابه المقصد الاسنى بما ليس
 وراءه زيادة لمستزيد فليرجع اليه المحقق وقد رهن على ان الحق ان الاسم
 غير التسمية وغير المسمى وان هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة فالاسم
 الموضوع للدلالة وكل موضوع للدلالة له واضع ووضع وموضوع له
 فيقال للاسم وضع مسمي وهو المدلول عليه ويقال للواضع المسمي ويقال
 للوضع التسمية يقال سمى فلان ولده اذا وضع له لفظا يدل عليه ويسمى
 وضعه تسمية (وقال) فان قيل : انما اضطر القائلون بان الاسم هو المسمى
 الى القول به الحذر من ان يقولوا الاسم هو اللفظ الدال بالاصحاح
 فيلزمهم القول بان الله تعالى لم يكن له اسم في الازل اذ لم يكن لفظ ولا
 لافظ فان اللفظ حادث فنقول هذه ضرورة صعبة يهون دفعها اذ يقال

معاني الاسماء كانت ثابتة في الازل ولم تكن الاسماء لان الاسماء عربية
 قَوُّاُ عَجَبِيَّة كُلُّهَا حَادِثَةٌ ، فَاِنْ قِيلَ فَقَدْ قَالَ تَعَالَى « مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ
 اِلَّا اَسْمَاءٌ » وَمَعْلُومٌ اَنَّهُمْ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الْاَلْفَاظَ الَّتِي هِيَ حُرُوفٌ مَقْطَعَةٌ
 بِلِ الْمُسَمَّيَاتِ ، فَذَقُولُ : مَعْنَاهُ اِنْ اِسْمِ الْاَلَهِيَّةِ الَّتِي اُطْلِقُوها عَلَى الْاَصْنَامِ
 كَانَ اِسْمًا بِلَا مَسْمِيٍّ لِانَ الْمَسْمِيَّ هُوَ الْمَعْنَى الثَّابِتُ فِي الْاَعْيَانِ مِنْ حَيْثُ
 دَلَّ عَلَيْهِ الْاَلْفَظُ ، فَاِنْ قِيلَ : فَقَدْ قَالَ تَعَالَى « سَبِّحْ اِسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى »
 وَالذَّاتُ هِيَ الْمُسَبَّحَةُ دُونَ الْاِسْمِ ، فَقَدْ اَلِ اِسْمٌ هَهُنَا زِيَادَةٌ عَلَى سَبِيلِ الصَّلَاةِ
 وَعَادَةُ الْعَرَبِ جَارِيَةٌ بِمِثْلِهِ وَلَا يَبْعُدُ اَنْ يَكُنِيَ عَنِ الْمَسْمِيِّ بِالْاِسْمِ اَجْلَالًا
 لِلْمَسْمِيِّ كَمَا يَكُنِيَ عَنِ الشَّرِيفِ بِالْخُتَابِ وَالْحَاضِرَةِ وَالْمَجْلِسِ فَيُقَالُ السَّلَامُ
 عَلَى حَضْرَتِهِ الْمُبَارَكَةِ وَمَجْلِسِهِ الشَّرِيفِ وَالْمُرَادُ بِهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ لِكُنْ يَكُنِيَ
 عَنْهُ بِمَا يَتِمَّاقُ بِهِ نَوْعًا مِنَ التَّمَّاقِ اَجْلَالًا وَكَذَلِكَ الْاِسْمُ وَاِنْ كَانَ غَيْرَ
 الْمَسْمِيِّ فَهُوَ مُتَمَّاقٌ بِالْمَسْمِيِّ وَمُطَّاقٌ لَهُ وَهَذَا لَا يَنْبَغِي اَنْ يَتَّبَسَّ عَلَى
 الْبَصِيرِ فِي اَصْلِ الْوَضْعِ كَيْفَ وَقَدْ اسْتَدَلَّ الْفَائِلُونَ بِأَنْ الْاِسْمَ غَيْرَ الْمَسْمِيِّ
 يَقُولُهُ تَعَالَى « وَلِلَّهِ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنَى » وَيَقُولُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : اَنْ لِلَّهِ تَسْعَا
 وَتَسْعِينَ اِسْمًا مِائَةً اِلَّا وَاحِدًا مِنْ اَحْصَاها دَخَلَ الْجَنَّةُ ؛ وَقَالُوا لَوْ كَانَ
 الْاِسْمُ هُوَ الْمَسْمِيُّ لَكَانَ تَسْعَا وَتَسْعِينَ ، هُوَ مُحَالٌ لِانَ الْمَسْمِيَّ وَاحِدًا مُضْطَرًا
 اُولَئِكَ اِلَى الْاِتِّتْرَافِ هَهُنَا بِأَنْ الْاِسْمَ غَيْرَ الْمَسْمِيِّ وَبَعْدَ اَنْ جُودَ اَغْزَالِي
 عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ هَذَا الْبَحْثُ ذَكَرَ اَكْثَرَ تَطَوُّفِ النَّظَرِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ حَوْلَ
 اَلْاَلْفَاظِ دُونَ الْمَعْنَى (وِبُونِس) هُوَ ابْنُ عَبْدِ الْاَعْلَى الصَّدِيقِ الْمَصْرِى
 الْاِمَامُ الْفَقِيهَ الْمَقْرِيءُ الْمَحْدَثُ كَانَ وَرَعًا صَالِحًا عَابِدًا كَبِيرَ الشَّانِ ، رَوَى

والاشتراك . والترادف والتشكيك^(١) ، فالتواطؤ : ان يكون اللفظ والمعنى متحدين كالإنسان بالنسبة الى افراده^(٢) ، والتباين عكسه وهو الغالب^(٣) ، والاشتراك : ان يكون اللفظ متحدا والمعنى متكثرا كالمين^(٤) ، والترادف : عكسه كالاسد والليث والمطر والغيث ، والتشكيك : متردد بين التواطؤ والاشتراك^(٥) على اصح الاقوال

عن ابن عينية وتفقه على الشافعي ولد سنة (١٧١) وتوفي سنة (٢٦٤) روى عن مسلم والنسائي وابن ماجه ذكره السيوطي في طبقات المجتهدين في حسن المحاضرة

(١) التقسيم المذكور انما هو للكلبي ، واما الجزئي فيأتى فيه التباين كريد وعمرو والاشتراك كريد بن عمرو وزيد بن بكر والترادف كريد وابي عبد الله كما حققه الصبان في حواشي السلم (٢) بمعنى الكلبي الذي استوت أفراده في معناه ، والتواطؤ لغة التوافق والمناسبة ظاهرة (٣) اي في الالفاظ (٤) للمعضو المبصر والميزان والينبوع والذهب والشمس وكاسم المشتري لقابل تقعد البيع والكوكب الذي هو في السماء (٥) لاختلاف أفراده بالاولوية وعدمها كالوجود فيهما أيضاً او بالشدّة والضعف كاليابض في الثلج والعاج ، قال القطب : سمي مشككا لأن أفراده مشتركة في أصل معناه ومختلفة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فالناظر اليه ان نظر الى جهة الاشتراك خيله أنه متواطؤ لتوافق أفراده فيه وان نظر الى

ودلالة كل لفظ على مسماه اما بالمطابقة وهي دلالة على كل موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان الناطق، أو بالتضمن: وهي دلالة على جزء موضوعه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق، أو على امر خارج عنه ملازم له وهي دلالة الالتزام كدلالة الاسد على الشجاعة، و لدلالة الاولى عقلية قطعاً (٦) وفي لآخرين أقوال ثالثة ان لالتزام عقلية (٧) دون القصص (٨) ولا يشترط في الالتزامية اللزوم الخارجى قطعاً لحصول الفهم دونه كما فى الضدين (٩) وفى اللزوم الذهنى مذهبان قال المنطقيون يشترط وجوده: أى متى حصل مسمى اللفظ فى

جهة الاختلاف أو همه أنه مشترك كانه لفظ له معان مختلفة كالعين فالظن فيه يتشكك هل هو متواطىء أو هو مشترك فهذا يسمى بهذا الاسم وهذان الامران هما المقابلان لاصح الأقوال، والمسكك سماه الغزال فى محك النظر متشابهاً (٦) لتوقفها على النقل عن الوضع وتسمى لفظية لانها محض اللفظ من غير انتقال الذهن من المعنى الى جزئه أو لازمه (٧) لتوقفها على مقدمة عقلية وهي أنه كلما فهم المعنى فهم لازمه

(١) أى قائلها لفصية اعتباراً بكون الجزء الاول داخلاً فى الشكل الموضوع له اللفظ (٢) قالوا لازم المعنى أما ان يكون لازماً ذهنياً وخارجاً كالزوجية للأشياء أو خارجاً فقط كالواد لاغراب أو ذهنياً فقط كالبحر

الذهن حصل ذلك اللازم فيه اذ لا فهم بدونه ^(٢) لحصوله
بدون القطع

والتضمن والالتزام يستلزمان المطابقة ^(٤) لا المطابقة
التضمن ^(٥) ولا الالتزام ^(٦) خلافاً للامام ^(٧) ولا نخرج دلالة

للعنى . ووجه انفهام البصر من العمى ذهنياً ان العمى عدم البصر عما
من شأنه أن يكون بصيراً والمضاف من حيث أنه مضاف يستلزم تصويره
تصور المضاف اليه فلو كان اللزوم الخارجى شرطاً لاجتماع فى العمى
البصر وعدمه وهو محال — والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما رأيت
أما على قول المتكلمين ان بينهما التضاد وان العمى أمر وجودى يقوم
بالحدقة يضاد الادراك فلا يدل على البصر التزاماً إلا ان يراد بالادراك
خصوص الابصار ^(٣) أى لا فهم للمسمى وهو الملزوم بدون اللازم
لحصول اللازم بدون القطع بينهما بزمان وذلك لعدم الانفكاك بينهما ^(٤)
ضرورة أنهما تابعان لهما اذ فهم الجزء واللازم من اللفظ بتوسط فهم
لكل منه ^(٥) لجواز كون المسمى بسيطاً أى لا تركيب له من جنس
وفصل . ولهذا كان البسيط لا يحد لفقدها منه وقوام الحد بهما فاحفظه
ومثلوا للبسيط بالجوهر الفرد والنقطة والمجردات عند من ينشأ ^(٦)
لجواز أن لا يكون له لازم ذهنى ^(٧) أى فى دعواه ان تصور كل ماهية
يستلزم تصور لازم من لوازمها واقفه أنها ليست غيرها ونوقش بانه كثيراً
ما تصور ماهيات الانبياء ولا يخطر فى البال غيرها فضلاً عن أنها ليست

العموم على أفراده عن واحد منها خلافاً للسهروردي والقرافي (٨)

غيرها (٨) قال الملو في شرح السلم : ودلالة العام على بعض أفراده كعبيدي دلالة تضمن لان زيدا العبد مثلاً جزء من جملة العبيد من حيث هي جملة فحصل الجواب عن استشكل القرافي بأنه لا يدل بشيء من الدلالات الثلاث على فرد من أفراده لان بعض أفراده لم يوضع له اللفظ حتى تكون مطابقة وليس هو جزءاً حتى تكون تضمناً ولا خارجاً حتى تكون التزاماً اذ لو خرج بعضها لخرج - اثرها - لا - ساواة - فلا يبقى للعام مدلول وهو باطل انتهى قال محشيه الصبان : هذا الجواب هو التحقيق واما جعلها مطابقة كما قال بعضهم وعلمه بان جاء عبيدي في قوة قضايا بعدد أفراده لانه من باب الكلية فهو يدل مطابقة على مجيء كل فرد من أفراد العبيد ففيه ان الكلام في دلالة المفرد لا في دلالة المركب اتفق نظر اليها هذا البض - وعلى تسليم أن استشكل القرافي في دلالة المركب من العام والمحكوم به عليه على حكم أحد الافراد يصح اعتبار جملة احكام الافراد من حيث هي جملة فنكون دلالة ذلك المركب على بعض تلك الاحكام تضمناً وان كان يصح أيضاً على هذا اعتبار كل منها على حدته فنكون دلالة على بعضها مطابقة - ولا ينافي الاعتبار الاول جعل ذلك المركب من باب الكلية لان الحكم على كل فرد يجامع النظر الى حكم غيره - ولا نسلم اعتبار عدم هذا النظر فاعرفه . واما جعلها التزامية كما قال بعضهم فليس بشيء لان الفرد ليس خارجياً اهـ

والمفردان منع نفس مفهومه^(١) من الشركة الجزئية كزيد
وعمر و . والا فكلى كالانسان والحيوان
وهو طبيعي ومنطقي وعقلي^(٢) ، لا وجود لهما في الخارج^(٣)

(١) أى يقطع النظر عن نفس الامر ليدخل في حد الكللى مثل
الكليات العرفية كاللائىء واللاموجود وذلك لان عنايتهم باعتبار
الاحوال الذهنية تستدعى الحكم بذلك . ولهم توسع في تخرج ذلك
معروف ومن اجله قال السيد قدس سره . ملخص الكلام ان ما حصل
في العقل فهو بمجرد حصوله فيه ان امتنع في العقل فرض صدقه على
كثيرين فهو الجزئى كذات زيد فانه اذا حصل عند العقل استحالة ان
يفرض صدقه على كثيرين وان لم يمتنع بمجرد حصوله فيه فرض صدقه
على كثيرين فهو الكللى . وهل البقاء في الكللى والجزئى للنسبة الى كل
المعنى وجزءه أو انها من مادة الكلمة كماء كرمى خلاف بسطته (فى
الانوار القدسية فى حواشى الشمسية) (٢) كالانسان فيه حصه من
الحيوانية فلذا اطلق عليه انه كللى فهنا ثلاث اعتبارات احدها ان يراد به
الحصه التى يشارك بها الانسان غيره — فهذا هو الكللى الطبيعى والثانى
ان يراد به أنه غير مانع من الشركة فهذا هو الكللى المنطقي والثالث أن
يراد به الامر ان معاً — الحصه التى يشارك بها الانسان غيره مع كونه
غير مانع من الشركة فهذا هو الكللى العقلي (٣) قال الصدر الشيرازى
فى الحكمة المتعالية المسمى بالافكار الاربعة : الكللى المنطقي بمنع وقوعه

وفي الاول خلاف (٤) والكلية هي الحكم على كل فرد فرد

في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة ثم قال : واذا قبل في الكتب ان الكلّي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يمتون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان تكون كلياً (٤) ذهب الاشراقيون والمتكلمون الى ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص بل أثر ذلك عن المشائين أيضاً وتؤول قولهم بوجود الطبيعي في الخارج ان ماصدق عليه اعني الشخص موجود فيه وذهب جمهور الحكماء الى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج حقيقة لا تجوزا في ضمن أشخاصه كما يكون الحيوان جزءاً موجوداً من زيد مثلاً فان حقيقة زيد حيوان ناطق مع الشخص فيكون الحيوان موجوداً في ضمن زيد مثلاً وحاصل الاستدلال ان الكلّي الطبيعي جزء من الاشخاص والاشخاص موجودة في الخارج فالكلّي الطبيعي جزء من الموجود في الخارج وكل جزء من الموجود في الخارج موجود في الخارج فينتج الكلّي الطبيعي موجود في الخارج . ورد التفاتاني هذا الدليل باننا لا نسلم ان المطلق جزء خارجي من الشخص بل ذهني والجزء الذهني لا يجب وجوده في الخارج وأيضاً لو كان المطلق جزءاً خارجياً من الاشخاص وهو معنى واحد لزم انصافه بصفات متضادة ووجوده في زمان واحد في أمكنة مختلفة لان حصول الكلّي في الخارج في المكان يوجب حصول أجزائه الخارجية فيه . والحق ان الكلّي الطبيعي موجود في الخارج بمعنى ان في الخارج شيئاً يصدق عليه التامة التي اذا اعتبر

(٥) والجزئية الحكم على بعض الافراد . والكل الحكم على المجموع
 (١) والجزء ما تركب (٢) منه ومن غيره فصفة العموم للكلية . واسماء
 العدد لكل ، والنكرات للكلية . والاعلام للجزئي . وفي الضمير
 خلاف قال الاكثرون : جزئي ، وخالفهم القرافي وقال الشيخ
 ابو حيان : هو كلي وضعا جزئي استمالا . وعلم الشخص
 جزئي مطلقا

عروض الكلية لها كانت كلياً طبيعياً كريد وعمر و هذا ظاهر واليه
 أشار الشيخ بقوله : ان الطبيعة التي يمرض الاشتراك لمعناها في العقل
 موجودة في الخارج واما كون الماهية مع اتصافها بالكلية واعتبار عروضها
 لها موجودة فلا دليل عليه بل بديهية العقل حاكمة بان الكلية تنافي الوجود
 الخارجي اهـ (٥) كالحكم في نحو آية « كل نفس ذائقة الموت »

(١) اي الحكم على مجموع اشياء لا يستقل كل واحد منها بالحكم
 نحو كل رجل من بني تميم يحمل الصخرة العظيمة أي مجموعهم يعني
 أفرادهم باعتبار اجتماعهم يحمل الصخرة العظيمة لعدم استقلال كل واحد
 منهم بالحمل هذا هو الحقيقة فان اريد جماعة منهم لكونها تستقل بالحمل
 كان مجازاً فقولهم ان المجموع قد يراد به البعض أي على طريق المجاز
 والحاصل ان المجموع حقيقة في جميع الافراد باعتبار اجتماعهم مجاز في
 البعض (٢) اي الكلي كالحيوان فانه جزء من الانسان والسقف بالنسبة

والكلى على خمسة اقسام : جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام ، لانه ان كان مقولا^(٣) على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الجنس ان كان داخلا في الماهية^(٤) كالحيوان او كان مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو فهو النوع الحقيقى^(٥) كالانسان او مقولا على مختلفين بالعدد في جواب أى نوع هو^(٦) فهو الفصل ان كان داخلا كالناطق . والخاصة ان كان خارجا كالضاحك . او كان مقولا على مختلفين .

تليت (٣) أى محمولا واصله من القول بمعنى التكلم والتلفظ أى يقال . ويتكلم به فى جواب السؤال بما وبه يعلم ان تفسير البعض القول بمعنى الحمل تفسير باللازم لان الجواب محمول على السؤال فى جواب ما هو . وما هذه استفهامية مستكشفة عن الحقيقة واقظ (هو) عبارة عن المسؤول عنه ذكر تمثيلا ويقاس عليه ما اذا كان المسؤول عنه متعددا (٤) خرج به العرض العام على رأيه كما يأتى وعلى رأى غيره لاحاجة اليه لخروج العرض العام بقوله (فى جواب ما هو) لانه لا يقان فى الجواب اصلا لانه ليس ماهيته لما هو عرض له حتى يجاب بها (٥) خرج الاضافى وهو كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو كالحيوان يقال عليه وعلى الشجر الجسم الثامى فيكون الحيوان والشجر نوعين بالنسبة الى الجسم الثامى (٦) عبارة غيره فى جواب اي شئ هو فى ذاته لاخراج الخاصة فاما يقال فى جواب

بالحقيقة في جواب ما هو ^(٧) وليس داخلا فهو العرض العام
وقد يكون لازما كالتحرك والتنفس بالنسبة الى الانسان
او سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئة
كالشيب والشباب

والجنس يترتب متصاعدا الى مالا جنس فوفه وهو الاعلى
كالجوهر ومنتازلا الى مالا جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان
وما بينهما هو الوسط كالجسم وهو نوع بالاولى ^(٨) لاندراجهم
تحت جنس دون الثانى اذ آحاده ليست متفقة بالحقيقة

أي شيء هو في عرضه (٧) قدمنا ان العرض العام لا يحمل في جواب
ما هو وكذا في جواب اى شئ، لانه ليس بحقيقة للشيء ولا يميزا لذاته
نعم يحمل حملا مطلقا هذا ما حققوه فانه لا يصح الا على مذهب من
جوز التعريف بالاعم وهو ما للمتقدمين (٨) أي بالنسبة له دون الثانى
فانه بالنسبة له جنس أعلى منه لان آحاده ليست متفقة بالحقيقة بالنسبة
الى الحيوان والبحث اشارة الى تقسيم الجنس الى ثلاثة وترك الرابع
وهو المفرد لفقد مثاله وما تكلفوه له من العقل بنوه على ان الجوهر
ليس جنساً له بل هو عرض عام

﴿ فصل في التصديقات ﴾

القضية هي القول الذي يصح ان يقال لقائه (١) صدق أو كذب لذاته . والمحكوم عليه فيها اما جزئي معين كقولنا زيد كاتب وهي الشخصية أو غير جزئي معين وهي اما تين جزئية بذكر السور . كقولنا بعض الانسان كاتب وهي المحصورة أو تين كلية كقولنا: كل انسان حيوان وهي الكلية المحصورة أو لا تين لا كلية ولا جزئية كقولنا الانسان كاتب وهي المهمة فصارت القضايا اربعة . وكل منها موجبة وسالبة صارت ثمانية ، والمهمة في قوة الجزئية لاحتمالها الكل والجزء وهو المتيقن فتحمل عليه وتنقسم أيضا الى حماية والى شرطية فالحملية . شخصية ومحصورة ومهمة فالجمله ثمانية اقسام كما سبق

(١) قالوا اذا كان القول موصولا باللام كان معنى الخطاب يقال قال له أى خاطبه وحينئذ يجب ان يقال صدقت الخ بالخطاب واجابوا بان اللام ليست صلة للقول بل بمعنى عن أو اللام للاجل أو بمعنى فى أو الكلام محمول على الاتفات على طريقة السكاكي الا ان المصنفين — كما قال التوفادى — لا يلتزمون دقائق الفصاحة والبلاغة بل هي ملحفة عندهم بطين الذباب وصدى الباب اه ولقد صدق ولذا وجب الحرص

والشرطية وهي التي يحكم فيها على التعليق فسمان متصلة
ومنفصلة فالمتصلة هي التي حكم فيها بلزوم قضية أخرى أولاً
لزومها (٢) نحو « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » . وهي
قطعية (٣) وظنية واتفاقية

والمنفصلة : وهي التي حكم لها بامتناع اجتماع قضيتين أو أكثر
في الصدق (١) وهي ثلاثة : مانعة الجمع ومانعة الخلو ومانعة

على . مؤلفات السلف التي تفيد مع قواعد الفن أساليب التعبير وطرق
التفنن في بليغ الكلام ومعنى قوله لذاته أي لمجرد مفهومه مع قطع النظر
عن خصوص المادة ونفس الأمر (٢) إلا وجه قول غيره هي التي حكم
فيها بصدق قضية أو لا صدقها على تقدير صدق قضية أخرى (٣) وتسمى
لزومية وهي التي حكم فيها بما تقدم لعلاقة توجب ذلك كالعالية والتضايغ
والظنية ما حكم بها بذلك لعلاقة ترجح نحو إن كان الغم موجوداً فالمر
بعبه . والاتفاقية ما حكم فيها به لمجرد الاتفاق نحو إن كان كذا وجدت
الكهربائية وجدت القوة فكلما لحن بالموسيقى سكنت آلام النفس

(١) صواب التعريف : ما هو لغيره ما حكم فيها بالتنافي بين جزئيهما
أو بنفيه فالأولى الموجبة والثانية السالبة وذلك لأن قوله : قضيتين لا يشمل
مفردين وقوله : في الصدق أي في الإجماع يختص بمأنه الجمع . وقوله
أو أكثر جرى على أن المنفصلة قد تتركب من أكثر من جزئين نحو
العدد إما زائد أو ناقص أو مساو . واعتراض بأن الحقيقية لا تتركب من

وهي الحقيقية قائمة الجمع نحو العدد اما مساو لتلك العدد أو أكثر فيمتنع اجتماعهما ويمكن الخلو عنهما بان يكون اقل، وممانعة

أكثر من جزئين لان بين كل جزئين تنافياً في الاجتماع والارتفاع فاذا فرضنا ان العدد زائد مثلاً يلزم ان يكون غير ناقص لامتناع الجمع وكونه غير ناقص يستلزم كونه مساوياً لامتناع الخلو ولازم اللازم لازم فلزم أن كون العدد زائداً يستلزم كونه مساوياً فقد اجتمع الجزآن وهو باطل واذا فرضنا ان العدد غير زائد يستلزم كونه ناقصاً لامتناع الخلو وكونه ناقصاً يستلزم كونه غير مساو لامتناع الجمع ولازم اللازم لازم فلزم ان يستلزم كون العدد غير زائد كونه غير مساو فقد ارتفع الجزآن وهو باطل ، وأما ممانعة الجمع فلا يلزم فيها هذا المحذور لانا اذا قلنا هذا الشيء، اما شجر أو حجر أو حيوان فاذا فرضنا كونه شجراً يستلزم كونه غير حجر لامتناع الجمع وكونه غير حجر لا يستلزم شيئاً لجواز الخلو فلم يلزم اجتماع الشجر والحيوان فلا محذور في تركيب ممانعة الجمع من أجزاء ثلاثة وان قصدنا التثافي بين كل جزئين ، وكذا ممانعة الخلو لا ضرر في تركيبها من ثلاثة أجزاء وان قلنا ان بين كل جزئين منها تنافياً لانا اذا قلنا هذا الشيء، إما لا شجر وإما لا حجر وإما لا حيوان فاذا فرضنا انه شجر لزم كونه لا حجر لامتناع الخلو واذا كان لا حجر لا يستلزم كونه لا حيوان ولا غيره فلم يلزم ارتفاع الجزئين . هذا وقرر شيخ الاسلام ان الحقيقة ان تركيب من ثلاثة أجزاء يلزم محذور وهو

الخلو نحو اما ان يكون زيد في الماء واما ان لا يفرق فيمكن
اجتماعهما بان يكون في البحر ولا يفرق ويتمنع خلو زيد عنهما

ارتفاع الجزئين مع ان يري كل جزئين منهما تافهاً فاذا فرضنا ان
العدد زائد لزم كونه غير ناقص وغير مساو وكذا مانعة الخلو يستلزم
تركبها من ثلاثة رفع الجزئين منها وفيه نظر لانا اذا قلنا هذا الشيء اما
لا شجر أو لا حجر أو لا حيوان فاذا فرضنا شجراً لزم كونه لا حجراً
ولا حيواناً وهذا جمع بين الجزئين لا ضرر فيه واذا فرضناه لا شجراً
لا يستلزم كونه حجراً ولا حيواناً حتى يلزم رفع الجزئين علي ما قرر بل
كونه لا شجراً لا يستلزم شيئاً ثبت انها كمانعة الجمع لا ضرر في تركيبها
من ثلاثة أجزاء وأجابوا عن ذلك : بان تركيب الحقيقية من ثلاثة صورى
وفي الحقيقة مركبة من منفصلين والاصل العدد إما زائد أو غير زائد
وغير الزائد إما ناقص أو مساو فلما كان جزاً هذه المنفصلة وهما قولنا
ناقص أو مساو في قوة الجزء الثاني من المنفصلة الاولى اقياً مقامه فظن
انها مركبة من ثلاثة أجزاء ، والذي قرره الفناى وقال انه الحق ان
الانفصال نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا تكون الا بين جزئين لان
النسبة بين امور متكررة متكررة بالضرورة فالحق ان المنفصلات الثلاث
ان اريد انفصال واحد فلا تتركب إلا من جزئين وان اريد اكثر من
انفصال فتركب من ثلاثة واكثر وتكون في الصورة منفصلة واحدة وفي
الحقيقة منفصلتان فاكتر ويمكن ان يجاب عن اطلاق تركيبها من ثلاثة

ومانعها نحو العدد زوج أو فرد فيجتمع اجتماع الزوج والفرد
ويجتمع خلو العدد عنهما ، والجزء الاول من العملية يسمى
موضوعاً^(١) والثاني محمولا ، والجزء الاول من الشرطية يسمى
مقدماً^(٢) والثاني تالياً ، والصغرى هي التي فيها المحكوم عليه^(٣)

أجزاء بان المراد التافى بين مجموع الثلاثة من غير ملاحظة ان بين كل
جزئين تنافياً أولاً فيكون معنى قولنا العدد إما زائد أو ناقص أو مساو
ان مجموع هذه الثلاثة لا يجتمع على عدد واحد ولا ترتفع كلها عن عدد
واحد . معنى قولنا هذا الشيء إما شجر أو حجر أو حيوان ان مجموع
هذه الثلاثة لا تجتمع على شيء واحد ويجوز ارتفاعها بان يكون لا شجرة
ولا حجراً ولا حيواناً كالماء ومعنى قولنا هذا الشيء إما شجر أو
حجر أو حيوان ان مجموع هذه الثلاثة لا ترتفع عن شيء واحد
بان يكون شجرة وحجراً وحيواناً ويجوز اجتماعها بان يكون لا شجرة
ولا حجراً ولا حيواناً فينبذ حصل التركيب من ثلاثة أجزاء حقيقة
لا صورة والاتصال واحد من غير ان يقال لزم اجتماع الجزئين أو
ارتفاعهما كما سلف لاننا لم نلاحظ التافى بين الجزئين بل بين المجموع
اه من املاء بعض المحققين

(١) لانه وضع — اى ذكر — ليحكم عليه بشيء والمحول لهما

على شيء (٢) بكسر الدال بمعنى متقدم وافتحها لتقديم المتكلم إياه والتالى
تلوه الاول (٣) وهو اصغر من المحكوم به أي أخص وأقل أفراداً

والكبرى المحكوم به^(٤) فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى
 فينتج ، ولا بد في القضية من رابطة عائدة الى الموضوع^(٥)
 وليس هو الفصل عند النحوى ويجوز حذفه لدلالة الحال^(٦)
 فاذن متعلق القضايا اربع^(٧) الموضوع أو المقدم والمحمول
 أو التالى والرابطة بينهما والكيفية المخصوصة من الوجوب أو

فتشبهوا قلة الافراد بالصغر الذي هو قلة الاجزاء فى الاجسام استمارة
 تبعية ثم صار حقيقة عرفية^(٤) وهو اكبر وأصغر افراداً فلاشئها عليه
 سميت كبرى^(٥) لا بد بين الموضوع والمحمول من نسبة بها يرتبط
 المحمول بالموضوع وتسمى نسبة حكمية واللفظ الدال عليها رابطة ثم
 الرابطة اداة غير مستقلة لثوقها على المحكوم عليه وبه لكنها تكون تارة
 فى قالب الاسم كهو وتسمى غير زمانية . فقوله وليس هو الفصل عند
 النحوى أى لانه اختلف فى اسميته وحرفيته عنده وهنا لاخلاف فى
 كونه اداة . والفصل خاص عنده بكلمة هو وهنا قد يكون غيرها نحو
 كان^(٦) وهو شعور الذهن بمعناها وتسمى ثنائية لعدم اشئها الا على
 جزئين بازاء معنيين والا فتسمى ثلاثية^(٧) لم يظهر التفريع بالنظر الى
 الكيفية المخصوصة لعدم الالمام بها أولاً نعم الكيفية من لوازم النسبة ولذا
 قال الكاظمي : لا بد لنسبة المحمولات الى الموضوعات من كيفية أى فى
 نفس الأمر ايجابية كانت أو سلبية كالضرورة والدوام واللاضروية
 واللادوام وتسمى تلك الكيفية مادة القضية واللفظ الدال عليها يسمى

الامتناع أو الامكان الخاص نحو : كل حيوان فهو حساس بالضرورة . وكما طلعت الشمس فالنهار موجود بالضرورة وتختص الاشكال الاربعة بالحماية ^(١) ولا بد في كل قياس من تصوره بأحدها

جهة القضية والتفصيل في المطولات . وتعتبر المصنف بالوجوب أو الامتناع تعبير بمعنى ما لهم هنا في مقابلتهما من الضرورة واللا ضرورة أثر ذلك إيضاحا . والامكان الخاص في مقابلة الامكان العام مما توجه بهما القضية أي تكيف قسمي ممكنة خاصة وممكنة عامة فالاولى هي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم جميعا كقولنا بالامكان الخاص : كل انسان كاتب وبالامكان الخاص لاشئ من الانسان بكتاب والمعنى ان إيجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه ليسا بضروريين ، والثانية هي التي يحكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فان كان الحكم في القضية بالايجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب لان الجانب المخالف للايجاب هو السلب وان كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الايجاب فانه هو الجانب المخالف للسلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس ضروريا واذا قلنا لاشئ من الحار ببارد بالامكان العام فمعناه ان ايجاب البرودة للحار ليس ضروريا ، والاولى من القضايا الموجبة المركبة والثانية من البسيطة كما بسط في محله .

(١) يعني بالاختصاص الاعم الاغلب هذا معنى قوله ولا بد في كل

❖ فصل ❖

مواد البراهين ثلاثة عشر صنفاً ^(٢) وهى اما يقينية .

قياس من تصوره باحدها أى أحد الاشكال الاربعة وحينئذ فلا يرد تركيب الشرطية منها أيضاً كما بينه التكاي في فصل الثالث في الاقدمات والكائنة من الشرطيات : (٢) قال اهل الميزان : كما يجب على المنطقي النظر في صور الاقيدة كذلك يجب عليه النظر في موادها الكلية حتى يمكنه الاحتراز عن الخطأ في الفكر من جهتي الصورة والمادة . فقوله هنا مواد البراهين صوابه الاقيدة — كما قال دزه — لأن البرهان قول مؤلف من مقدمات يقينية وقد ذكر هنا غير يقينية الا ان يراد بالبرهان مطابق الحجة كما عبر صاحب البصائر بقوله : مواد الحجج . قال دزه : الصواب على ما ذكر اننا عشر : أى لان معدوده كذلك وقد عدّها صاحب البصائر تامة هكذا : أوليات ومشاهدات ومجربات ومتواترات ومقدمات فطرية القياس ووهميات ومشهورات بالحقيقة ومقبولات ومساومات ومشبهات ومشهورات في الظاهر ومظنونات ومخيلات ، فالأوليات : القضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصور أجزائها المفردة كقواننا : الكل أعظم من الجزء ، والمشاهدات : القضايا التي يصدق بها العقل بواسطة الحس كحكمنا بان الشمس مضيئة والثلج أبيض ، والمجربات : القضايا التي يحكم بها لمشاهدات متكررة مفيدة لليقين كالحكم بثبوت تخفيض حرارة الحمى للملح الكينا ومما يجري مجرى المجربات الحمدسيات وهي

وهي الاوليات والمشاهدات والمتواترات والمجربات والمقدمات
الفطرية القياس والوهميات أو ظنية وهي المشهورات والمقبولات
والمسلّمات والمشتبهات والمخيّلات والمشهورات في الظاهر

القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحس قوى يذعن الذهن بحكمه
ويزول معه الشك مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لما نشاهده
من اختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده من الشمس
وهذا حكم حدسي. والمتواترات القضايا التي يحكم فيها بسبب اخبار جماعة
عن امر تنفي الريبة عن تواطئهم واتفاقهم على تلك الاخبار فتطعن
النفوس اليها بحيث لو أرادت التشكك فيه امتنع عليها مثل اعتقادنا بوجود
أمريكا ؛ وأما المقدمات الفطرية القياس : فهي القضايا التي نكون معلومة
بقياس حده الاوسط بوجود بالمطرة حاضر في الذهن فكلما أحضر
المطلوب مؤلفاً من حدين أصغر وأكبر تمثل بينهما هذا الاوسط للعقل
من غير حاجة الى كسبه مثل قولنا ان كل أربعة زوج فان من فهم الاربعة
وفهم الزوج تمثل له الحد الاوسط بينهما وهو كونها منقسمة بتساويين
فعرف في الحال كونها زوجا بسببه ؛ وأما الوهميات : فهي القضايا التي
أوجبت اعتقادها قوة الوهم فمنها ما هي صادقة يقينية كحكمنا بان الجسم
الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد وان الجسمين لا يكونان معاً
في مكان واحد . ومنها ما هي كاذبة كحكمنا في غير الحسّات على وفق
ما عهد من الحسّات مثل ان كل موجود فيجب ان يكون متحيزاً مشاراً

إلى جهته وإن العلم إماماً لا يتناهى أو ملاً منته إلى خلاء، وأما المشهورات:
فهي قضاء وآراء أو واجب التصديق بها اتفاق الكافة أو الأكثر عند معقديها عليها
مثل أن العدل جميل والكذب قبيح وكشف العورة في المحافل قبيح منكر
واسداء المعروف حسن محمود وإبست هذه من مقتضيات الفطرة من
حيث هي مشهورة بل مما تدعو إليه أما محبة التسالم وصلاح المعيشة أو
شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياة والرحمة والآنفة والحجل أو سنن
بقيت تديمة ولم تنسخ أو الاستقرار الكثير بحيث لم يوجد لها نقبض فإذا
قدر الإنسان نفسه خالياً عن هذه الأحوال وأراد التشكك فيها أمكن
ولم يمكنه في أن الكل أعظم من الجزء فعرف أنها غير فطرية، وأما
المقبولات: فهي قضايا أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول إما
لأمر ساهو يختص به أو لرأي وفكر يتميز به مثل اعتقادنا أموراً قبلناها
عن أئمة الشرائع عليهم السلام والحكماء رضى الله عنهم . وأما المسلمات
فهي قضايا تسلم من الخصم ويبني عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة
فيما بينهما خاصة أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه كما
يستدل الفقيه على ثبوت الخيار في البيع بحديث « البيعان بالخيار ما لم
يتفرقا » فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم أنه حجة فيقول له
هذا مسلم في علم أصول الفقه ولا بد أن تأخذه ههنا مسلماً ، وأما المشتبهات
فهي القضايا التي يصدق بها على اعتقاد أنها أولية أو مشهورة أو مقبولة
أو مسلمة لاشتباهها بشيء من ذلك ولا تكون هي بآياتها وهذا الاشتباه
إلما أن يكون سبب اللفظ أو المعنى فالأول كما يحصل من اشتراك لفظ

العادة والاشتباه في معنى لفظ اخارق المذكورين في تعريف الكرامة
فيعتقد ان كل ما خالف مألوف العامة فهو كرامة ولو اخذ لفظ المادة
على ما وضع في التعريف وهيمنة الله المطردة في الحليقة بأسرها وفهم
معنى الخارق لها وهو ما يصدر من القادر المختار على خلاف ما قرره
في نظام الحليقة لانكشفت غمة الاشتباه عن قلوب كثير من الحملة .
ومثلوا لما يكون بسبب المعنى بحو اعتقاد ان البياض جامع للبصر لانه لون
ومنشأ ذلك اشتراك البياض مع السواد في اللوية فاذا كان السواد حامعا
وهو لون فليجمع البياض لانه لون ، وأما المشهورات في الظاهر فهي
التي يعتقد أنها مشهورة اذا فوجئ الذهن بها باده بدء فاذا أمعن وتروى
فيها لم توجد مشهورة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم « انصر أخاك
ظالماً أو مظلوما » فيعتقد ان الاخ يسان على الظلم واذا توهم علم أن
المشهور دفع الظلم منه لا الاعانة عليه سواء كان من الاخ أو من غيره
كما في « النبي صلى الله عليه وسلم بالمتع من الظلم حين » جمع في كيفية
فصرة الظالم ، واما المظنونات : فهي القضايا التي يصدق بها اتباعا لمذهب
الظن مع تحوير تقيضه كما يقال فلان يطوف بالليل فهو متاصص وفلان
يناجي العدو فهو خائن ، واما الخيلات : فهي قضايا يخيل بها فتتأثر النفس
منها قبضاً وبسطاً فتفر أو ترغب كما إذ قيل : العمل قرين الهم
والحلم يهتك الاستار ويذهب الوقار ويؤلف الى الاطياب الاقدار .
والغنى يورث البطر والقناعة من اخلاق المجاز والزمين العاقر .
والصمت قفل الهم ونتيجة الموت . والصبر كاسمه . وفي المشورة تصاغي

◆ فصل ◆

الخطأ في البرهان ^(١) يكون خطأ مادته ^(٢) وصورته .
فالاول اما من جهة اللفظ لألباس الكاذبة بالصادقة

ومذلة . والوحدة وحشة وهي قبر الحي . والحياء يمنع الرزق . نفرت
النفس عن ذلك كله ، واذا قيل الغناء غذاء الروح وفي القراق السلامة
من السامة . والشيب حلية العقل وسمة الوقار . والحصاب احد
الشبايع . وفي المرض ابقاظ من الغفلة واذكار لنعمة الصحة والموت راحة
وفي اسبال العبرة واعلان الصياح تنفيس من برحاء القلوب هشت النفس
وبشت ونشطت واتبسطت ، والقياس المؤلف منها يسمى شعراً . والغرض
منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في ذلك ان يكون على وزن
لطيف أو يشد بصوت طيب ، وأما القياس المؤلف من المشهورات
والمسلمات فيسمى جدلاً . والغرض منه الزام الخصم واقناع من هو قاصر
عن ادراك مقدمات البرهان . والقياس المركب من المقبولات والمظنونات
يسمى خطابه . والغرض منها رغب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم
ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ ، والقياس المركب من الوهميات يسمى
صفسة . والغرض منه تغليب الخصم واسكاته واعظم فائدة معرفتها
الاحتراز عنها : هذا خلاصة ما في البصائر وشرحه وما في القطب على الكاتب
(١) الانسب في القياس كما مرّ (٢) المادة المقدمات والصورة هي

(٢) من الاشتراك نحو هذا قرؤ (٤) ونحوه (٥) أو المعنى كجعل العرض كالأني (٦) والنتيجة إحدى المقدمتين (٧) والثاني لخروجه عن الاشكال أو بانتفاء شرط الانتاج (٨)

﴿ فصل ﴾

وهل المنطق علم أولاً (٩) خلاف حكاة في المطالب وهو

التأليف (٣) أي التباسها بها (٤) أي حبض وكل قرؤ أي طهر لا يحرم الوطء فيه ينتج هذا لا يحرم الوطء فيه وهو كذب (٥) كقولنا لصورة فرس منقوشة : هذه فرس وكل فرس صهال ينتج هذه الصورة صهالة وهو كذب (٦) أي مثله في حكمه والمراد بالأني هنا ما ثبت الذات كالكتابة بالقوة والتحريك بالذات للانسان . والعرضي ما ليس كذلك كالكتابة بالفعل والتحريك بحركة السفينة مثلاً فإذا قلت الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضع واحد فالمتحرك بالعرض جعل في هذا المثال كالمتحرك بالذات في حكمه وهو عدم الثبات في موضع واحد إذا أريد بالمتحرك في الكبرى المتحرك بالعرض وهي حينئذ ملتبسة بالصادقة فكانت أحدهما كاذبة هذا ان أريد بالمتحرك فيهما معنى واحد فان أريد بالمتحرك في الأولى المتحرك بالعرض وفي الثانية المتحرك بالذات لم يوجد تكرار (٧) ويسمى المصادرة على المطلوب (٨) كان تكون كبرى الشكل الأول جزئية أو صفراء سالبة فيخرج بذلك أيضاً عن الاشكال فأحدهما يغني عن الآخر (٩) لكونه آلة لغيره ومقدمة للحكمة وإنما كان أفضلاً لان مرجعه الى التسمية وبالجملة فلا تكرار انه

لفظي . وكان الفارابي يسميه رئيس العلوم وانكره ابن سينا
وقال هو خادمها وهو لفظي أيضا . وهل يمنع من الاشتغال به
فيه ثلاثة مذاهب . قال ابن الصلاح والنووي : يحرم لاشتغال
به . وقال الغزالي : من لا يعرفه لا يوثق بعلومه ^(١) ، والمختار
جوازه لمن وثق بصحة ذهنه ومارس الكتاب والسنة . وغايته
عصمة الانسان عن ان يضل فكره . ونسبته الى المعاني كنسبة
النحو الى الالفاظ . وهو آلة لغيره من العلوم ولا يحتاج الى آلة
اخرى لندرة الخطأ فيه . ويبحث عن الاقيسة النظرية وهي خمسة

من العلوم الالية وقد قسموا العلم الى آلي يقصد به حصول غيره وغير
آلي يقصد به حصول نفسه :

(١) هذا هو الفيصل وليس في هذا الفن ما يخالف الاصول الخفيفة
السمجة . قال العلامة داود الانطاكي : الميزان هو المعيار الاعظم الموثق
لابراهيم الذي لا ثقة بعلم من لم يحسنه وقد ثبت ان سبب الطعن عليه
فساد بعض من نظر فيه قبل ان تهذب النواميس الشرعية فطن أنها
برهانية كالحكمة فلما تبين له خلاف ذلك استخف بها وتبعه أمثاله
والفساد من المناظر لامن المنظور فيه بل المتعلق يؤيد الثرائع وكذلك
الحكميات لانه قد ثبت فيها أن الكلبي اذا حكم عليه بشيء تبعه جزئيه
وأن النبوة كلى اجمع على صحتها فاذا لم يجسد لبعض جزئيات جاء بها

برهاني (٢) وافناعي (٣) وجدلي (٤) وسوفسطائي

كتخصيص: مضان بالصوم وتجرده عن الثياب عند الاحرام في الميقات
حجة كان برهانها القطع بالحكم الكلي وهو صدق من جاء بها اه ومما
نسب للغزالي قدس سره

حكمة المنطق شيء عجيب واختلاف الناس فيه أعجب
كل علم فهو قانون له وبه يدرك ما يستصعب
وله في نفس من لم يدره نفرة توجب ما لا يوجب
وكذا ينفر من ليس له أدب عمن لديه أدب

وقد مضى في القرون الوسطى قبئها اضطهاد لبعض من اكب على
العلوم العقلية ورسمهم بالمرقوق والزندقة مما أوجب نفرة الجمهور عنها
وعنهم بلا رجوع الى نصفه ولا اعتبار بمثل مقال حجة الاسلام الذي
هو أعظم قدوة لساثر الفرق بلا نزاع حتى دار الزمان دورته ، وكره
على الزيد كرهته ، ونال أهله من الحظوة والمنزلة ما تعالت لموهبتهم
الاعناق وأطرفت لهيئتهم الاحداق ولا غرو أن يرموا من الاغرار
عن قوس واحدة فمكتوب لكل أصحاب العقول الذين يمتازون عن
البله والبلداء وأصحاب الدعوى في هذا العالم أن يتكاثر حسادهم لسبب
ولغير سبب اللهم انا نعوذ بك من شر الثفانات في العقد ومن شر حاسد
اذا حسد : (٢) وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية (٣) وهو القياس
المركب من المظنونيات والمقبولات ويسمي خطابة (٤) وهو المركب من

﴿ فصل ﴾

المعلوم ينقسم الى موجود (١) ومعدوم ولا واسطة بينهما

المشهورات أو المسلمات (٥) وهو المركب من التوهمات نسبة لسوفاط
وهي الحكمة المموهة والعلم المزخرف لأن معنى سوف العلم ومعنى اسطا
مزخرف وباطل وغلط (٦) تقدم الكلام عليه وعلى ما قبله من مضاف قريباً
(١) أي محقق في الخارج والمعدوم عكسه . والحال ما لم يرتق الى
درجة الموجود فيشاهد ولم يحط الى دركة المعدوم فيكون عندما محضاً
بل هو واسطه كوجود زيد فانه حال لا ينفك عن ذاته قال الرازي :
وقد حدوا الحال بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ثم
أورد ان البدئية حاكمة بأن كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق
بوجه من الوجوه واما أن لا يكون فالاول هو الموجود والثاني هو
المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا ان يفسروا الموجود
والمعدوم بغير ما ذكرنا وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل
ويصير البحث مغنياً اهـ وأجاب الطوسي بأن القسمة لكل ما يشير العقل
الى ماله تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمتنفي وهم
لا يخالفون في ذلك ولا يشبهون بين الثبوت والتنفي واسطه لكنهم يقولون
ان الوجود أخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والصفة
لا يكون لها ذات لاجرم لانكون موجودة ولا معدومة ومن هنا ذهبوا

على الأصح خلافاً للقاضي وإمام الحرمين حيث اثبتوها وسموها
بالحال والموجود إما واجب لذاته وهو ما يلزم المحال من فرض

إلى القول بالواسطة فانهم يمتنون بالذات والشيء كل ما يعلم أو يخبر عنه
بالاستقلال، وبالصفة كل ما لا يعلم الا بتبعية الغير . وكل ذات إما موجودة
أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز
أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من يثبتها للمعدومات
والحد الذي أورده يختلف عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة
راجع الى تفسير هذه الالفاظ اهـ وقد فرعوا على القول بالحال تقسيمه
إلى معال بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركة
بالمحرك والقادرية بالقدرة والى غير معال نحو اللونية للسواد والعرضية
للعلم والجوهرية للجوهر وانتفصيل في المحصل والمواقف فإيرجع اليهما
من في وقته . هذا وقد ناقش الامام ابن حزم مثبتى الاحوال فقال :
أفكار السوء اذا طعن صاحبها انه يدقق فيها فهي أضر عليه لانها تخرجه
الى التخليط الذى يندبونه الى السوفسطائية والم، الهذيان المحض وهم
يحسبون انهم يحسبون صنعا . ثم قال عن إن قالوا الاحوال ليست معانى
ولا محدودة ولا مضبوطة ولا متميزاً بعضها عن بعض ولاتلك الاسماء
مسميات اصلاً قبل لهم فهذا هو معنى العدم حقاً فلم قلت إنها ليست معدومة
ثم لم سميتهاوها أحوالا وهى معدومة ولانكون التسمية الاشرعية أو لغوية
وتسميتكم هذه المعانى احوالا ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحاً
عليها إيمان ما يقع عليه فهي باطل محض بيقين . فان قالوا هي معان مضبوطة

عدمه والاصح ان وجوده عين ماهيته (١) وزائد عليها في
الممكن وقيل زائد عليها (٢) وقيل عينها . قال الاشعري : وهو

ولها مسميات محدودة متميزة بعضها من بعض قيل لهم هذه صفة الموجود
ولا بد فلم قلتم انها ليست موجودة وهذا مالا يخص لهم منه وبه ظهر أن
قولهم من الهوس اه ملخصا هذا وقد زاد بعضهم رابعاً وهو الاعتبار
فقال : الاشياء موجودات ومعدومات وأحوال وامور اعتبارية وفرق
بعضهم بين الاخيرتين بقوله : الحال والاعتبار كل منهما غير موجود
ولا معدوم بل له تحقق في نفسه إلا ان الحال له تعلق وقيام بالذات
والاعتبار لا تعلق له بالذات ويقول إن الاعتبار يتحقق في غير الازهان
واعترض عليه بان الاعتبار صفة واذا كان لا تعلق له بالذات ويتحقق في
غير الازهان فإن موصوفه والصفة لا تقوم بنفسها بل لا بد لها من موصوف
فالحق ان الاعتبار لا يتحقق لها الا في الذهن . وهي قسمان اعتبار اختراعي
وهو الذي لا أصل له في الوجود كفرضك الكريم بخيلا والجاهل علما
واعتبار انتزاعي وهو الذي له أصل في الخارج كنبوت قيام زيد فانه
منتزع من قولك زيد قائم واتصاف زيد بالقيام ثابت في الخارج . كذا
في الكفاية . وقال السيد في حاشية التجريد : الثابت في الذهن قد يكون
ثابتاً في حد نفسه مطابقاً للواقع ويسمي اعتبارياً حقيقياً وقد لا يكون
كذلك ويسمي اعتبارياً فرضياً اه

(١) أي غير زائد عليها (٢) أي في الممكن والواجب فذاتهما غير

مشارك لباقي الموجودات في الآتية لا في معناه (٣) وأما ممكن
وهو قسمان جوهر وعرض واثبت ابن عقيل بينهما واسطة (٤)
فالجوهر لغة الاصل لانه اصل المركبات ومن ثم امتنع إطلاقه
على الباري . لانه ليس باصل لغيره واصطلاحاً ما قام بنفسه
(٥) وقال مشايخنا ما قبل لونا واحداً وكوناً واحداً . والعرض
ما استحال بقاؤه ، واسمه يغني عن تفسيره ، واقسامه عند

وجودها (٣) قال « ز » أي مشارك لها في الثبوت الذهني لا في الثبوت
الخارجي لان حقيقة تعالي مخالفة لسائر الحقائق (٤) وهي الجسم المؤلف
بجمعه الجوهر خاصاً بالبسيط — وهو الجوهر الفرد وهو الجزء الذي
لا يتجزأ لصغره قال « ز » وعلى ذلك فالخلف لفظي (٥) قال الحفاجي :
استعمال الجوهر لمقابل العرض مولد وليس في كلام العرب وليس من اوضاعها
جاء في حواشي الجواهر المنتظمة امثاله : كتب أبو الحسن الصيمري
الى أبي بكر بن دريد سائلاً له عن مسائل منها . وقد زعم قوم من
أهل الجدل ان العرب سميت باسماء تأدت اليها بصورها ولم يعرفوا
معانيها وحقائقها فهل يجوز عندك أن توقع العرب أسماء على مالا معنى
تحتة يعرفونه فاجاب بأنه ليس في كلامهم من اسم هزل ولا جد إلا ونحته
معنى ولكنهم لم يكونوا يذهبون بالعرض مذاهب المتفلسفة ولا طريق
أهل الجدل وان كان مذهبهم فيه لمن تدبر مطابقاً لغرض الفلاسفة
والتكلمين في حقيقة وذلك لانهم يذهبون بالعرض الى اسماء : منها أن

الحكماء تسعة : كم (١) وكيف (٢) والاضافة (٣) وأين (٤) ومتى

يضعوه موضع ما اعترض لاحدهم من حيث لم يحتسبه كما يقال علقت فلانة عرضا أى اعترضا من حيث لم اقدره . وقد يضمونه موضع ما لا يثبت ولا يدوم كفولهم كان ذلك الامر عن عرض ثم زال وقد يضمونه موضع ما يتصل بغيره ويقوم به وقد يضمونه مكان ما يضمف ويقل وكان المتكلمين استنبطوا العرض من هذه المعاني فوضعوه كما قصدوا له وهو اذا تأملته غير خارج عن مذاهب العرب . وكذلك الجواهر عند العرب انما يشيرون به الى الشيء النفيس الجليل فاستعمله المتكلمون فيها خالف الاعراض لانه اشرف منها وقد تولدت أسماء في الاسلام لم تكن العرب عارفة بها إلا أنها غير خارجة عن معاني كلامها نحو الكافر والفاسق والمنافق فاشتقاق الكافر من كفرت الشيء اذا سترته وغطيته والفاسق من فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها واشتقاق المنافق من النافق وهو أحد منفذى جحر اليربوع اه ملخصا :

(١) قسموه الى كم متصل ومنفصل فالاول منه قار الذات وما ليس قاراً فالقار الخط والسطح والجسم التعليمي فالخط بعد واحد لا يقبل التجزئة الا في جهة واحدة وهو الطول والسطح ما يقبلها في جهتين طول وعرض . والجسم ما يقبلها في ثلاث جهات طول وعرض وعمق وغير القار كالزمان وهو مقدار الحركة . وأما الكم المنفصل فهو العدد لا غير كالسبعة (٢) كالتربيع والتثليث والتدوير وكالتزجية والفردية وكاللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة (٣) المضاف هو الذى له ماهية معقولة بالقياس الى غيره كالأبوة والبنوة (٤) هي الحالة التى

(٥) وملك (٦) ووضع (٧) وان يفعل (٨) وان يفعل وجمعها بعضهم في قوله (٩)

للجسم بحاجبها حين يثقل اين هو ككون الماء في الكوز وفلان في البيت أو البلد أو الانايم أو المعمورة أو فوق أو تحت (٥) وهو كون الشيء في الزمان أو في طرفه فيثقل عنه بمقتى وبحاجب به كقولنا كان وقت الزوال وكان في سنة كذا (٦) هو نسبة الجسم الى حاصره أو لبعضه متقل مانعاً له كالتسلح والتفص والتعل والتحم (٧) وهو هيئة للجسم تحصل من نسبة اجزائها بعضها الى بعض نسبة تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات في الموازنة والانحراف مثل القيام والقعود والاستلقاء والانحناء وهذه النسبة اضافة للاجزاء ووضع لكل فكون الجسم بحيث في اجزائه هذه الاضافة هو الوضع (٨) ان يفعل هو تأثير الجوهر في غيره أثره غير قار الذات فحاله ما دام يؤثر هي ان يفعل وذلك مثل التسخين ما دام يسخن والقطع ما دام يقطع والتبريد ما دام يبرد . وأما « ان يفعل » فهو تأثر الشيء من غيره ما دام في التأثير كالتسخين والتبريد والقطع وإنما اختير لهما ان يفعل وان يفعل دون الفعل والانفعال لان الفعل والانفعال قد يقالان للحاصل المستكمل القار الذات الذي انقطعت الحركة عنده كما اذا قطع شيئاً ووقفت حركته فيقال هذا القطع منه وكذلك يقال في هذا الثوب احتراق بعد استقراره وحصوله وقد يقالان حينما يقطع هذا ويحترق ذلك والحركة هي مقوله ان يفعل والتحرك هو مقولة ان يفعل (٩) الاولى تأخير هذا عن قوله : وتسمى

قر غزير الحسن الطف خصره . قد قام يكشف غمى لما اثنى
وتسمى مع الجوهر المقولات العشر (١)

مع الجوهر المقولات العشر : لان البحث فى أقسام العرض فيحتاج الى
ان يقال وجمها اى مع مقولة الجوهر ، والتاظم أشار الى الجوهر بقوله
قر . والى الكم بقوله : غزير ، (بين معجمة فزاي) اى كثير والى
الكيف بقوله : الحسن : والى الاضافة بقوله : الطف والى الابن بقوله :
خصره . والى الوضع بقوله : قام . والى ان بفعل بقوله : يكشف . والى
الملك بقوله : غمى . والى المنى بقوله : لما . اى حين والى ان يتفعل
بقوله : اثنى . اوضحه « ز »

(١) جمع مقولة بمعنى ماهية مقولة أو حقيقة مقولة فالتأنيث بهذا
الاعتبار فالمقولة صفة جرت على موصوف ، وئنت محذوف ولك ان تجعل
التاء لتنقل من الوصفية الى الاسمية إذ لفظ مقولة صار علماً بالفلة —
فى اصطلاحهم — على الجنس العالى بحيث متى اطلق المصروف اليه ونكتة
ذلك ان كل كلى وان كان محمولا الا أن هذه المقولات أوسع دائرة فى
الحل لان الجنس العالى كالجوهر مثلا يصدق على الجسم وعلى الجسم
التامى وعلى الحيوان وعلى الانسان وفى أفراد الانسان صدق الجنس
على أفرادهم بمعنى تحققه فيها وحمله عليها وأما كل واحد من هذه الكليات
التي اندرجت تحته فانما تصدق على ما تحتها فالجسم مثلا يصدق على الجسم
التامى وعلى الحيوان فتقول مثلا الحيوان جسم من قبيل صدق الجنس

وقال اكثر المتكلمين : الاعراض أحد وعشرون نوعا
عشرة منها تختص بالاحياء وهي الحياة والقدرة والشهوة

على أفراده أى محققه فيها ولا يحقق الجسم فى الجوهر بهذا المعنى فلا
يصح ان تقول الجوهر جسم ولا الجسم جسم نام ولا الجسم النام حيوان
لما يلزم عليه من حمل الخاص على العام كما يقال الحيوان انسان وهو
ممنوع بخلاف عكسه وهو صدق العام على الخاص كما يقال الانسان حيوان
ولما كانت هذه المقولات اوسع مقولية من غيرها وكان المقول هو المحمول
فيشمل أى محمول كان كان المراد بها الاجناس العالية فاذا قيل مثلا زيد
من أى مقولة معناه يندرج تحت أى جنس من الاجناس العالية . وجوابه
من مقولة الجوهر واذا قيل مثلا البياض من أى مقولة بمعنى يندرج
تحت أى جنس من هذه الاجناس . وجوابه انه من مقولة الكيف
وهكذا اه من حواشى العقود المنظومات وبه يعلم أنه لا يرد — على الحصر
فى العشرة — المفهومات الاعتبارية سواء كانت عامة أو غيرها ثبوتية
أو عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل لأنها ليست مندرجة
تحت هذه الاجناس العالية ومبنى الحصر ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض
عام وما تحته من الاقسام الاولى أجناس لا أنواع والا ليس الموجود
جنساً للجوهر ولا العرض جنساً للاعراض ولا النسبة جنساً لاقسامها
السبعة قاله الاشمونى هذا وعددها بعضهم مقولتين الجوهر والعرض وبعضهم
أربعة الجوهر والسكم والكيف والنسبة وادرج تحتها بقية الاعراض
النسبية التى أولها الاضافة وآخرها الانفعال وبعضهم جعلها خمسة وزاد

والنفرة (٢) والارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر (٣) والالام ، واحد عشر تكون للاحياء وغيرهم وهي الكون (٤) وهو أربعة أشياء الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف (٥) والاعتماد (٦) كالثقل والخفة والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة واللون والضوء والصوت والرائحة والطعم وزاد بعضهم البقاء والموت (٧) والاكثر من على انها مستحيلة البقاء خلافا لارازى (٨) وانه لا يقوم بنفسه خلافا للقوم ولا

الحركة وسماها مقولة الحركة نظير زيادة الاخفش المتدارك على الحليل والمشهور انها عشرة وهو ما للجمهور (٢) وهي بعد النفس عن امر مكروه والكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر في المكروه كذا في « ز » والمستفاد من اللغة في التفرقة بينهما ان النفرة ترجع الى الجزع والتباعد والشروع وان الكراهة بمعنى الالباء وهذا ينبى عنه ملاحظته . واقع كل في تراكيب البلغاء (٣) هو الفكر المؤدى الى علم او اعتقاد او ظن (٤) وهو حصول الجوهر في الحيز (٥) ضم شىء لثىء لا لغة بينهما (٦) وهو الميل الطبيعى (٧) اى فيكونان للاحياء وغيرهم قال « ز » والاوجه انهما للاحياء فقط اذ البقاء استمرار الوجود اى للحى . والموت عدم الحياة عما اتصف بها (٨) قال الطوسى : ابو الحسين البصرى يدعى ان العلم ببقاء الاهر اض كالسواد والبياض ضرورى وتفصيله فى نقده مع منفعده :

بمثله خلافا للفلاسفة (١) وان العالم تفتى جواهره واعراضه
 خلافا للجاحظ وابن الراوندى (٢) وفناء الاعراض عندنا
 بذواتها لاستحالة بقاءها وعند المعتزلة بعدم محالها وفناء الجواهر
 باعدام معدم وقالت المعتزلة بحدوث ضد الجوهر (٣) وعلى
 ان الجوهر لا يخلو عن شيء من الاعراض او عن ضده (٤)
 وانه غير مركب من الاعراض خلافا للنظام (٥)

والمعدوم او واجب العدم وهو ما يلزم المحال لذاته من
 فرض وجوده كالجمع بين الضدين او ممكنه وهو ضده كالعلم
 قبل حدوثه . والاكترون على انه معلوم (٦) . والممتنع ليس

(١) راجع في تفصيله المحصل أو المواقف وما كتب عليها (٢) أى
 فى قولهما انه تفتى أعراضه دون جواهره لان الاعراض لا تقوم بنفسها
 فتفتى بخلاف الجواهر اهـ «ز» (٣) أى بحدوث جوهر آخر مضاد له
 كالنطقة تفتى بحدوث ضدها وهو العنقة اهـ «ز» (٤) أى عن ضد شيء
 منها ولا يخفى انه لا حاجة لهذا لشمول ما قبله له اهـ «ز» (٥) أى فى قوله
 انه مركب منها ورد بأنها قائمة به فلا يكون مركباً منها اهـ «ز» (٦)
 أى على أن المعدوم معلوم كطلوع الشمس غداً والحركة التى يمكن للمرء
 فعلها كالحركة الى اليمين أو الشمال واذا كان معلوماً كان متعيناً واذا كان
 متعيناً كان ثابتاً . ثم أتت أى متحقق حال عدمه . قال الطومى :

بشيء اتفاقاً، وكذلك الممكن (١) ليس بشيء عند الاشاعرة وبعض

ومعلوم ان هذا التميز ذهني وهو لا يستدعي ثبوتاً خارجياً وتفصيل ذلك في المحصل (وفيه) عن الشحام والجاني والحياط والقاضي وغيرهم أن المدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة الخ قلت وهذه المسئلة يسميها العارفون بالاعيان الثابتة بضون حقائق الممكنات في حضرة العلم قال القاشاني وسميت هذه المعلومات أعياناً ثابتة لثبوتها في حضرة العلم ثبوتاً لم تبرح منها ولم تظهر بالوجود المعنى إلا لوازمها واحكامها وعوارضها المتعلقة بمراتب الكون فان حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلاً ويسمى باصطلاحهم عيناً ثابتاً وباصطلاح الحكماء ماهية وباصطلاح الاصوليين المعلوم المعلوم والشيء الثابت ونحو ذلك اه قال الجلال في الزوراء في ايضاح ذلك : السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني انه هيئة الجسم كان موجوداً وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان ممدوما والثوب ان اعتبر صورة في القطن كان موجوداً وان اعتبر مبايناً لا قطن ذاتاً على حياله كان متمتعاً من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياساً لجميع الحقائق يعرف معنى قول من قال : الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر فلا تظهر أبداً وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وتاقشه الشيرازي في كتابه الحكمة المتعالية ولا يسع المقام لبسط ذلك فان القصد حفظ رؤوس المسائل وامهات القواعد لتكون من المبتدئ على بال

اي الممكن الممدوم ليس بشيء قال القوشجي في شرح التجريد :

المعتزلة، وهي من فروع الخلاف في أن الوجود عين الماهية أولا (٢)

ذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن بشيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز نقرها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لساثر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع — وبخاصة المعتزلة باسم المنفى — ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفى اعم من الوجود . والعدم اعم من النفي . ولما هم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء من اثبات الوجود الذهني . هو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت أمر لا مرء وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المنبت له فلما ثبت له ثبوت وهو معدوم فالعديم ثابت ثبوت الماهيات على وجهين ، احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها المطلوبة منها ، والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت ، والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الموجود ، والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه الوجود الذهني وله تمة سابقة الذيل (٢) يشير الى قول المحصل : اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الممكنات ماهياتها غير وجوداتها واتفقوا على انه يجوز تعري تلك الماهيات عن الوجود الخارجي فانا قد نقل المثال وان لم يكن له وجود في الخارج انتهى

﴿ فصل ﴾

العالم اسم لكل ما وجوده ليس من ذاته . وينقسم الى
روحاني وجسماني^(٢) والثاني ينقسم الى بسيط وهو ما لا اسم

وأما غيرهم فعلى ان الوجود المطلق اشترك زائد على الماهيات فلو ا :
كما أن البصار السليمة تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تميزها
عن المعدومات - وهو المسمي بالوجود والكون - كذلك تدرك ان
مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها : ولانفكاكها عقلا فاما
لعقل الوجود مع الفكرة عن خصوص الماهية وقد نقل الماهية ونقل عن
وجودها ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته أو دالیه .
وقد نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها . وتفصل هذا
البحث في أوائل التجريد وشرحه فليظن من اتسع وقته (٣) عبارة
الرازي في المحصل : الجسم إما ان يكون بسيطاً وهو الذي يشبه كل
واحد من اجزائه كله في تمام الماهية واما مركب وهو الذي لا يكون
كذلك . اما البسيط فاما فلكي واما عنصري . اما الاجسام الفلكية فمد
زعمت ان لا سفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة . لا يسهة
ولا يصح الحرق والالتئام والكون والفساد علمها (ثم قال) واما الاماير
فزعوا ان الارض مخوفة بالناء والماء بالهواء والهواء النار وانها كرات
منطوية بعضها على البعض الا الماء . وزعموا ان الحركة مسخنة فالجرم
الملاصق للفلك يجب أن يكون في غاية السخونة واللطافة وهو النار والذى

الى أجزاء ومركب وهو صده ^(١) والبسيط ينقسم الى اثيرة
وهو الافلاك بما فيها ويسمى العلوى وهى بأسرها شفافة أى
لا لون لها ^(٢) والكواكب مضيئة بالذات الا القمر فانه من
الشمس ^(٣) وعنصرى وهو العناصر بما فيها ويسمى العالم
السفلى وعالم الكون والفساد ^(٤) والعناصر أربعة خفيفة النار

يكون في غاية البعد يجب ان يكون في غاية البرودة والكثافة وهو الارض
والذى يلاصق النار وهو الهواء يكون تالياً في اللطافة والذي يلاصق
الارض يتلوها في الكثافة فهذا هو الوصف المحكم في ترتيب العناصر
كلامه وسيأتي ما في ذلك في التفتيات

(١) قال الاصفهاني في شرح الطوائع : الاجسام ان لم يكن فيها
تركيب قوى وطوائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب
قوى وطوائع فهي المركبات كالثبات والحيوان والبسائط كرية الشكل الخ
(٢) قال في شرح الطوائع : لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن
رؤية ما وراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه
وفيه نظر راجعه ثمة — (٣) قال في الطوائع : وأما الكواكب فهي أجسام
بطيئة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من
الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده الخ (٤)
قال أبو البقاء : الكون والفساد يطلق بالاشتراك على معنيين على صورة
وزوال لاخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود : وفي شرح

والهواء ، وثقلان الارض والماء. الاصح ان بعضها ليس أصلاً
للباقى وقيل النار وقيل الهواء وقيل الارض وقيل البخار

الطوالع : العناصر باسمها كأنه فاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان
يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانتقال الى الملاصق
بلا وسط كاتقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتجمد حجراً
وكاتقلاب الهواء ماء : وكاستحالة التراب نباتاً ثم صيرورته غذاء للحيوان
ثم تمثله جسماً حياً حساساً ثم عوده تراباً :

(تنبيهات) الاول : ما ذكره المصنف هو من مباحث الحكمة
الطبيعية الاولى والهيئة القديمة وقد نفى كثير من قواعد هذين الفين
من أساسها وشيدت على دعائم سواها فقد كان يرى من عهد ارسطو
أي من زمن ينيف عن النى سنة ان العالم مؤلف من أربع عناصر
يضاف اليها أربع كفيات وهي الحرارة والبرودة واليوسة والرطوبة
وانه باتحاد هذه الكفيات بالعناصر تنشأ الكائنات جمادها وحيوانها وبها
تتقوم امزجة الابدان وما يتصل بها من الصحة والمرض وان كل ذلك
جار تحت نظام الكواكب الى غير ذلك فأصبح المتأخرون يفتدون
مثل هذا أو يحاولون تأويله ان امكن خذ لك مثالا منه : كتب بعض
محققهم ما مثاله : يطلق الكيماويون اليوم لفظ العنصر على كل جسم
بسيط مما يقدر ان لا يشتمل الا على نوع واحد من المادة بحيث
لا يمكن تحليله ولهذا فاننا طالما رأينا من يجهل الاوائل لتسميتهم الماء
عنصرًا حالة كونه كائناً متأخري الكيماويين مركباً من الهيدروجين

والأكسجين وكذلك الهواء والتراب فان الاول مزيج من الأكسجين والاذوت والثاني يشترك على مواد شتى لا يمكن ردها الى تعريف جامع وأما النار فليست من الجسم في شئ، وانما هي حدث أو حالة خاصة لبعض الاجسام اذا عرّضت لحرارة شديدة الا أن هذا لا يثبت جهل تلك العقول الكبيرة ولكنه يثبت قلة تدبر المستخمين بالحكمة القديمة .

اما مراد الاولين بالعناصر فهو معنى أوسع كثيرا وارفع مما استعمله اليوم فانها كانت عندهم عبارة عن المواد الاصلية أو العوامل الاولى التي تنشأ عنها جميع الموجودات فقد أطلقوا العنصر أولا على الماء والنار وهما العاملان الاصليان اللذان لا بد منهما لانعام عمل الخلق ثم على التراب الذي منه جميع المواد الجامدة التي تتوحد منها الاجسام وعلى الهواء الذي هو سبب الحياة العضوية وأعني به التنفس والذي لولاه لكانت الارض كالعمرجموع موادها مدة لا عا لما ذا كائنات حية وكان وجهها فمراً مكسواً بالجليد اه وقد وجد كيماءيو هذا العصر بتحليلهم الاجسام (٦٥) عنصراً هي التي وجدت أولا والتي امكن اعتبارها بسيطة منها الأكسجين والهيدروجين والازوت والكربون والزنابق والحديد والبلاطين والفضة والذهب والنحاس والقصدير وغير ذلك ثم وجدوا عدة اخرى من عناصر هي أول وجودها من هذه كمض الغازات التي وجدت مركبة مع الهواء من مثل الارغون والنيون والكربتون وغيرها واذا اعتبرت كل عناصر الكيمياء الحديثة أجساما بسيطة فانها تقرب من المائة ولكنه الى الآن لم يقطع ببساطة شئ منها بل المرجح العكس وهو انه ليس هناك الا عنصر واحد هو

أصل الجحيمها ويراه بعضهم أنه هو الهدروجين لانه أخف العناصر كلها
وبالجثة فراد الاقدمين من العنصر ما كان أصلا للجسم من غير الثقات
الى قيد البساطة أو اعتبار التركيب واليوم يراد به الجسم البسيط المتماثل
الاجزاء فافهم

(تنبيه الثانى) : الذى كان يراه القدماء فى الهيئة ومن بعدهم
أن السماء قبة محبطة بالارض من كل جهاتها وان النجوم مركوزة فى سمكها
والارض موضوعة فى مركزها وهي تدور حول الارض بكل ما هو
مركوز فى سمكها من النجوم حتى قام من حقق ان الارض سيار كسائر
النجوم السيارة وانها تدور معها حول الشمس وان دوران النجوم
النوابت حول الارض كل يوم ظاهرى لاحتياقي ناتج من دوران الارض
على محورها ثم اكتشف ناموس الجاذبية العامة وهو ان كل جسم مادي
يجذب غيره بقوة مناسبة واتضح بهذا الناموس ان يوم كل حركات الاجرام
السماوية فى العنصر على ما فيها من التركيب وما يلحقها من الاضطراب
لشدة ما بين الاحرام من الارتباط وقد بسطت هذه الاراء فى موضعها
ولله در من قال: كلما حاولنا التعمق فى اكتشاف اسرار الكون وعجائبه
تزداد توغلا فى حفايا جديدة لاندركها . ولما سئل بعض المشاهير عن
سر الحادية أجاب : لا يحق للعلم الحالى أن يحاول كشف اسرارها
فاننا نجعلها تماما بلا نعرف عنها شيئا . ولقد صدق من قال : كلما تقدم
العلم يظهر من نوافس الماضى ما يبدو به فضل الحاضر ويخلد ذكره
فلا يأس عصرنا هذا بما اظهر من فساد آراء الفلسفة المتقادمة ووهن

حقائقها فليأتين زمن يظهر اعتساف هذا العصر فيها ويقتصر مطاويه ما بنيت به ضعفه وفساد مآذبه اليه من النظريات العلمية . وليس ذلك ببعيد مع ما هو معلوم من أن كثيراً من النظريات لا تزال في حيز التردد وكثير من المسائل معاصرة لم يهتد بعد الى حقيقتها على أحد المبادئ العلمية المقررة ولا يزال حجاب الحفاء حتى حين : ولذا ترى المحققين أنفسهم يقولون اليوم انهم اطفال على شاطئ بحر العلم العظيم

(التنبيه الثالث) وقع في كلام الزكشى تقسيم البسيط الى أثري وهي الافلاك وجاء في شرح القاموس للزبيدي نقلاً عن شيخه ان الاثر هو الفلك التاسع الاعظم الحاكم على كل الافلاك لانه يؤثر في غيره كذا قاله ، واشيرنا الى أن للمتأخرين تحقيقاً آخر قالوا : الاجسام مشكلة من الذرات المجمعة بتخللها خلاء يدعي بالمسام وهذه المسام الغير المحسوسة ليست خلاء محض بل يقدرون أنها مملوءة بشيء وهو سبال رقيق لطيف مرن لا وزن له ويدعونه بالاثير وهو نافذ في جميع الاجسام مسبب للحرارة والنور والكهرباء . ثم الجسم ان لم يكن تحلله بالوسائط الفنية يدعي عنصراً أو جسماً بسيطاً وما تتركب من هذه العناصر على اختلافها جنساً ومقداراً يسمى جسماً مركباً . والتحليل تفريق الجسم تحت مؤثرات مختلفة الى أقسام متباينة الاوصاف والخواص كالماء في تحلله الى جسيمين غازيين أحدهما يدعي اوكسجين والاخر أيدروجين وهما مختلفان فالاول يحرق ولا يحترق والثاني عكسه وكذلك وزنهما مختلف . والتركيب جمع أقسام متباينة وجعلها جسماً آخر مخالفاً لكل

◆ فصل ◆

الجدل مطلوب شرعاً^(١) وهو شريعة وضعت لظهور
وضبط المناط ولهذا يجب على السائل الالتقاء الى مذهب ما^(٢)
قال ابن فورك ولا يجوز ان يكون السؤال عاماً والجواب

منها على حد (١) لقوله تعالى : « وجادلهم ، لتي هي أحسن » بل سماه
تعالى مع الزائغين : جهادا فقال تعالى : « وجاهدوهم به جهادا كبيرا »
بل زاد في الاهتمام به والعناية بالتشديد فيه ان أمر ان يكون بسبيل عظيم
لا يمل صاحبه ولا يفتر المتصدى له ولا هاب الصدع به وتشد في الله
به ويستفرغ جهده ومجهوده ويتخذ ما أمكنه هجرا ، ومقصوده كما يفيد
قوله تعالى : « كبيرا » وقد ذهب كثير الى ان القام بالجدل فرض كفاية
بين قوم لا أثر للشبه الفاسدة فيهم وفرض عين اذا انتشرت بينهم (٢)
لينحصر البحث في اصول معروفة يسهل الاستناد اليها وحج الخصم بها
اذا كان البحث مذهبياً ، واما اذا كان بسبيل عام فتحة الاطلاق ،
وجولان الفكر في حرية السباق الأخذ بناصية الحق واعتناق الصدق
واعتناق الوهم عن الرقي وقد كان للجدل في القرون المتقدمة دولة ، ايام
كان للنزاع بين الطوائف الاسلامية مولة ، وقد نهي الغزالي في احبائه
عليهم ذاك الحال ، وما أفضى اليه من سوء المآل اذ كان كل يريد أن
يفش الآخر يسكت ، لا ان يقنع على الحقيقة فيقنعه وقد ذكر رحمه الله

ليبار محك طلب الحق من قصد الغيبة والممارسة شر وطاوعلامات ثمانية
 (جاء في الثالث منها) ان يكون المناصر مجتهدا يفتي برأيه لا بمذهب الشافعي
 وأبي حنيفة وغيرها حتى اذا ظهر له الحق من مذهب أبي حنيفة ترك
 ما يوافق رأي الشافعي وأفتى بما ظهر له كما كان يفعل الصحابة رضي الله
 عنهم والأئمة فاما من ليس له رتبة الاجتهاد وانما يفتي فيما يسأل عنه فإلا
 عن مذهب صاحبه فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يحز له أن يتركه فإني
 فائدة له في المناظرة ومذهبه معلوم وليس له العشوى بغيره وما يشكل
 عليه يلزمه أن يقول : لعل عند صاحب مذهبي جوابا عن هذا فإني
 لست مستقلا بالاجتهاد في أصل الدعوى . (وجاء في السادس) ان يكون
 في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين ان تظهر الضالة على يده او
 على يد من يعاونه ويرى رفيقه معينا لاختصامه ويشكره اذا عرفه الخطأ
 وأظهر له الحق كما لو أخذ طريقا في طلب ضالته فينبه صاحبه على ضالته
 في طريق آخر كان يشكره ولا يذمه وكان يكرمه ويفرح به فهكذا كانت
 مشاورات الصحابة رضي الله عنهم حتى ان امرأة ردت على عمر ونبهته
 على الحق وهو في خطيئته على ملائمة الناس فقال أصابت امرأة وأخطأ
 رجل .

(وجاء في السابع) أن لا يمنع معناه في النظر من الانتقال من دليل الى
 دليل ومن إشكال الى إشكال فهكذا كانت مناظرات السلف وأن يخرج
 من كلامه جميع دقائق الجدل المندعة فإله ولقوله هذا لا يلزم ذكره
 وهذا يناقض كلامك الاول فلا يقبل منك فان الرجوع الى الحق أبدا

خاصا : ويسمى الرص^(١) ولختار جوازده. والمساعد في المروع
 السميات . ثم إما ان يكون متفقا عليه فيصبح الاستناد اليه
 أو مختلما فيه فان كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من
 جهة المستدل كالمفهوم لا يحتاج به الحنفي على الشافعي والشافعي
 عليه بالمرسل فهو الممتنع. وما العكس كالمفهوم يحتاج به الشافعي

يكون منقضا للباطل ويجب قبوله . فتفحص عن مشاورات الصحابة
 ومفاوضات السلف رضى الله عنهم هل سمعت فيهما بضاهى هذا الجنس
 وهل منع احد من الانتقال من دليل الى دليل ومن قياس الى اثر ومن
 خبر الى آية بل جميع مناظراتهم من هذا الجنس اذ كانوا يذكرون كل
 ما يخطر لهم كما يخطر وكانوا ينظرون فيه اه وفصول المناظرة من الباب
 الرابع من أول الاحياء جديرة بالمطالعة كلها فانها من مباحث المهمة وكان
 للأئمة المتقدمين عناية بهذا الفن وربما ضموه الى الأصول في مؤلف
 واحد كما فعل صفى الدين البغدادي في كتابه بتحقيق الأمل في فنى لأصول
 والجدل ويمر بالمقرب عن تراجم أولئك الاخيار التتويه بطول باعهم فيه
 علماء وأئمة . وحبذا يوم يذكر فيه مؤلفاتهم فيه فقد أصبحت نسباً منسيا
 وما في الأيدي منه فهم أسلوب آخر هذا فيه المتأخرون حذو ما ابتدأوا لونه
 بينهم . وفي كل بركة وخير ولعم المرشد والمريد الدائبان على ما ينفع ونفيد
 (١) قال (ز) أي الصد فكان الحبيب صد السائل بما لا يفيد وفي نسخة
 الرض بالمعجزة أي الدق فكان الحبيب دق السائل كذلك اه بحروفه

هل الخنفي فذهب ثالثها المختار ان كان لا مأخذ لها سواء
جازوا لا فقيره

◆ فصل ◆

امهات المطالب أربعة^(١) هل ولما وما وأي فاما هل فيطلب
بها اصل الوجود أو وصفه^(٢) وأما ما فيطلب بها شرح اللفظ
والتمييز والحقيقة^(٣) وأما لما فيطلب بها اصل الدليل وبيان

(١) أوضح الغزالي عليه الرحمة هذا البحث في محك النظر
بما لا يستغنى عن غرره قال في محك الحد : ذكرنا أن أحد قسمي الادراك
وهو العلم بالمفردات لا ينال الا بالحد . والحد يذكر جواباً عن سؤال
في المحاورات . ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل عن بعضه .
والسؤال طلب . وله لامحالة مطلب وصيغة . والمصيح والمطالب كثيرة
ولكن امهات المطالب أربع اهـ (٢) أي فطلبوها أمران مثال الأول
هل زيد موجود والثاني هل زيد قائم (٣) فطلبها على ثلاثة الاول :
شرح اللفظ كما يقول من لا يدوي العقار ما العقار فيقال له الحمر اذا
كان يعرف الحمر ويسمى تعريفاً اعطياً لان السائل لا يطلب الا شرح
اللفظ ، الثاني : ان يطلب لفظاً تمييزاً يتميز به المسؤول عن غيره بذكر
عوارضه ولوازمه بدون تعرض لذاتيته كقول القائل ما الحمر يريد
تمييزه برسه فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل الى الحموضة

دلالة (٤) وأما أي في طلب بها تمييز تفصيل . اعرف جملة عن غيره . (٥)

وأما مطلب كيف وابن ومتى وغيرها (٦) فداخل في مطلب هل

ويحفظ في الدن وبسمى تعريفاً رسمياً لأنه طلب مترسم بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء . والثالث طلبه بحقيقته كان يقال : ما الحمر فيقال شراب مسكر معتصر من العنب فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية ويسمى حداً حقيقياً إذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء . (٤) يطلبها على وجهين الأول سؤال عن دليل الشيء أي علمه كان يقال : لم حرم الحمر فيقال لا سكارها . أو عن بيان دلالة علم المطلوب كان يقال : لم كان الاسكار علة لتحريم الحمر فيقال لا ذهابه العقل المطلوب حفظه . قال الفزالي : مطلب « لم » - سؤال عن العلة وجوابه بالبرهان . قال (ز) واعلم ان مطلب « ما » بمعناها الأول متقدم على مطلب « هل » بمعنىيه لان ما لا يعرف معناه لا يطلب وجوده ولا وصفه . ومطلوبها الثاني والثالث متأخر عن مطلب « هل » بمعناها الأول لا ما لا يعرف وجوده لا يطلب تمييزه ولا ماهيته . وهـ هل » بمعناها الأول متوسطة بين المائتين متأخرة عنهما بمعناها الثاني فبعض الاشياء يستدعى أولاً فهم معناه ثم طلب وجوده ثم طلب معرفته بخاصته أو حقيقته ثم طلب وصفه ثم طلب لميته بمعنىها (٥) قال الفزالي : مطلب « أي » تميز ما عرف جملة عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقلت انه جسم فيزني أن يقال أي جسم هو فقول هو نام : والمميز أعم من ان يكون ذاتياً أو عرضياً ولذا كان السؤال عنها منحصراً في الفصل والخاصة (٦) أي من صيغ السؤال كمن وم

﴿ فصل ﴾

السبب : ما يلزم من وجوده لوجود ومن عدمه العدم لذاته . وهو اما قولى يثبت حكمه مع آخر جزء من اللفظ عند الاشعري والحنافى من الشافعية سواء استقل به ^(١) المتكلم كالأبراء والعق والطلاق والرجعة فتقترن الحرية بالبراء من قوله : أنت حر والطلاق بالقاف من أنت طالق أم لم يستقل به كالمعاوضات ^(٢) وغيرها ^(٣) على الأصح ^(٤) ونقل الرافعي عن الأكثرين ثبوت الحكم عقب اللفظ

واما فعلى فيقترن حكمه به كقتل الكافر ^(٥) يقترن به استحقاق السلب ، وقد يتقدم الحكم على السبب في الأمور

وأنى فداخل فى مطلب هل المطلوب به صفة الوجود فيطلب بكيف حاله وبأين مكانه وبمضى زمانه وبالبقية ما سأسبها

(١) أى بانقول (٢) من بيع وخلع (٣) كنية ووصية (٤) مقابله ما للرافعي بعد من ثبوت حكم السبب لغيره لي عقب اللفظ استقل به استكلام أم لا (٥) أى فى الجهاد والسلب (بفتحين) ما على المقتول من سلاح وثياب وغيرها وهو فعل بمعنى مفعول وفى الحديث « من قتل قتيلا فله

النقدية كالدية تؤثرت عن القليل^(٦)

والشرط ما يلزم من عدمه المدم ولا يلزم من وجوده وجود
ولا عدم لذاته وهو على أربعة أقسام : عتلى كالحياة للعلم وشه عي
كالطهارة للصلاة ولغوى كدخول الدار لوقوع الطلاق وعادى
كالغذاء للحيوان . والاخير ان من قبيل الاسباب^(٧)

والمانع عكس الشرط وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم
كلا بوجبة تمنع القصاص^(٨) وكلاهما من احكام خطاب الوضع^(٩)
وهو اما ان يمنع في الابتداء و لدوام كالكفر والحدث في العبادة
والرضاع في النكاح . واما ان يمنع في الابتداء لا في الدوام كالا حرام
يمنع ابتداء النكاح لا دوامه وكذلك أمن العنت^(١٠) في نكاح

سلبه ١ (٦) يقدر دخولها في ملك القليل قبيل آخر جزء من حياته
والا لم تغذ فيها وصاياه وديونه (٧) أى لامن قبيل الشروط لانطلاق
تعريف السبب عليهما ولو مثل للغوى بقوله : ان دخلت الدار فانت
طالق وللامادى بالنطفة في الرحم لا ولادة لثم له (٨) أى في قتل الاب
ولده (٩) المراد بالوضع الجعل أى جمعه تعالى ما ذكر شرطاً أو سبباً
الح بخطابه وكلامه ويقابله خطاب التكليف وهو المتعلق بافعال المكلفين
بالاقضاء أو التخيير (١٠) أى الزنا فان الامن منه يمنع ابتداء نكاح
الرقبة فراراً من رق ولده ولا يمنع النكاح ابداً

الامة . واما عكسه فكمدخول المسلم في ملك الكافر ^(١)

❖ فصل ❖

قالت المتكلمون : يعرف الشيء بامور ثلاثة باناره
كلا استدلال بالمصنوع على الصانع ^(٢) وبحسب ذاته المخصوصه

(١) بخو رد بعيب فانه لا يمنع ابتداءه ولكن يمنع استدامته ولذلك
ترفع يده عنه ويزال ملكه له (٢) كما قال الاعرابي : البعرة تدل على
البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وأرض ذات فجاج لا تدلان
على اللطف الخبير ، وهذا الاستدلال سماه الحكيم بن رشد في مناهج
الادلة طريق العناية قال : وهي احدى الطرق الدالة على وجود الخالق
تعالى وذلك انه كما ان الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد
وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق في جميع ذلك للمنفعة الموجودة
في ذلك الشيء المحسوس والغاية المطلوبة حتى يعترف أنه لو وجد بغير
ذلك الشكل وبغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك
المنفعة علم على القطع ان لذلك الشيء صانعاً صنعه ولذلك وافق شكله
ووضعه وقدره تلك المنفعة وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك
الاشياء لوجود المنفعة بالاتفاق مثال ذلك أنه اذا رأى انسان حجراً
موجوداً على الارض فوجد شكله بصفة يتأني منها الجلوس ووجد أيضاً
وضعه كذلك وقدره علم ان ذلك الحجر انما صنعه صانع وهو الذي وضعه
كذلك وقدره في ذلك المكان . واما متى لم يشاهد شيئاً من هذه الموافقة

للمجلوس فانه يقطع ان وقوعه في ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتفاق ومن غير ان يجعله هناك فاعل كذلك الامر في العالم كله فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة أجزاء الارض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقاً للحيوانات المائية والهواء للحيوانات الطائرة وانه لو اختلف شئ من هذه الحلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي ههنا علم على القطع انه ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عز وجل وعلم على القطع ان العالم مصنوع وذلك انه يعلم ضرورة انه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتفاق فلما ان هذا النوع من الدليل قطعي وانه بسيط فظاهر من هذا الذي كتبناه وذلك ان مبناه على اصلين معترف بهما عند الجميع (احدهما) ان العالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التي ههنا (والاصل الثاني) ان كل ما يوجد موافقاً في جميع اجزائه لفعل واحد ومسدداً نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة فينتج عن هذين الصليين بالطبع أن العالم مصنوع وأن له صانعاً وذلك أن دلالة العناية تدل على الامرين معا ولذلك كانت اشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع واما

(٣) وبالشاهدة والباريء تعالى يعرف بالاول والثالث عندنا
قطعا وفي الثاني خلاف جوزه المتكلمون ومنعه الامام والغزالي
(١) الحكماء

ان هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز بذلك
يظهر من غير مائة من الايات في يذكر فيها بدء الخلق انتهى (٣) اي
بالاحاطة بكم. ومعرفة حقيقة:

(١) لنقل من كلامه ما قاله في المقصد الاسنى شرح الاسماء الحسنى
في العنصر الرابع من اوائله قال بعد ان ساق نفي المشابهة بين العبد وبين
الحق تعالى : والخاصية الالهية ان الموجود الواجب الوجود بذاته التي
عنها يوجد كل ما في الامكان وجوده على احسن وجوه النظام والكمال
وهذه اقصية لا يتصور فيها مشاركة الية (ثم قال) والخاصية الالهية
ليس الله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور ان يعرفها الا
هو فاذا الحق ما قاله الجليل رحمه الله تعالى : لا يعرف الله الا الله
تعالى . ولا لك لم يعط أجل خلقه الا اسما حجب به فقال : سبح اسم
ربك الاعلى (ثم قال) والخلق لم يعرفوا الاحتياج هذا العالم المنظوم المحكم
الى سانع مدبر حي عالم قدير . وهذه المعرفة لها طرفان : أحدهما يتعاقب
بالعالم ومعلومه احتياجه الى مدبر . والآخر يتعاقب بالله تعالى ومعلومه
اسم مشتقة من صفات غير داخلية في حقيقة الذات وماهيتها انتهى ومنه
يعلم ان الامر بتسبيح الاسم في قوله تعالى : سبح اسم ربك الاعلى .

(٢) قالوا ومن ثم عدل موسى صلى الله عليه وسلم عن - وُل فرعون

فإن اسمه هو ما يعرف به ويتوجه به إليه وهو تعالى إنما يعرف باسمائه
الحسنى فيشار الاسم على الذات إشارة إلى استيقاف العقل عنده والخطر
عليه أن يجاوز بشهره ما بعده . وفي الحديث « تفكروا في خالق الله
ولا تفكروا في ذات الله » وقد روي بوجوده عديدة وقد أشار أمير
المؤمنين على كرم الله وجهه إلى أن هذا عقد الراسخين حيث قال فيما
روى عنه : هم الذين اعتناهم عن اقتحام الدد النظر وبقية دون الغيوب . الاقرار
بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب . فمدح الله اعترافهم بالعجز
عن تناول ما لم يحيطوا به علماً ، وسمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم
البحث عن كنهه رسوخاً ثم قال : فقتصر على ذلك ، ولا تقدر عطمة الله
سبحانه عن قدر عقلك ، فتكون من الهالكين . هو القادر الذي إذا أرمت
الاهوام لتدرك منقطع قدرته : وحاول الفكر المبرأ من خطرات الوسوس
أن يقع عليه في عميقات غيوب ملكوته ، وتولت القلوب إليه لتجري
في كيفية صفاته ، وغضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات
لتناول علم ذاته ، ردعها وهي تجوب مهاوى سدف الغيوب منخاضة إليه
سبحانه : فرجعت أذ جهت معترفة بأن لا يسال بحور الاعتداف كنه
معرفة ، ولا تحيط ببال أولى الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته ،
ولابن أبي الحديد في تأييده ما تحذر مراجعته (٢) قال الفارابي في
التعليقات : الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف

بما من الحقيقة (١) فاجابه بالصمة تذبها على ان حق السؤال
ان يكون منها . وتوقف القاضى وقال الجنيد : والله ما عرف
الله الا الله

منها الا الخواص واللوازم والاعراض ولا امر فالفصول المقومة لكل
واحد منها الدلة على حقيقته . وفي موضع آخر : لما كان الانسان
لا يمكن ان يدرك حقائق الاشياء لا سيما البسائط منها بل انما يدرك لازما
أو خاصه من خواصها وما كان الاول أبسط الاشياء كان غاية ما يمكن
ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لوزمه
الا ان لا نستجزر اطلاق البسيط على التقديم تعالى اذ لم يرد الشرع به وان
يكن للحكام معنى حسن فيه

(١) اى في قوله تعالى « قال فرعون وما رب العالمين » فاجابه
موسى بالصفا « قال » رب السموات والارض وما بينهما « وكذلك الخليل
عليه السلام في محاجة الكافر حين قال له « ربى الذى يحى ويميت » واختار
الحاكم اس رشده رحمه الله الايجاب من بين صفاته سبحانه بالنور حيث
قال في كتاب مناهج الادلة في عقائد الملة : (فان قال قائل) فاذ لم يصرح
الشرع بالجمهور لا بانه جسم ولا بانه غير جسم فما عسى ان يجاب به في
جواب ما هو فان هذا السؤال طبعى للانسان وليس يقدر ان ينفك
عنه ولذلك ليس بقتنع الجمهور ان يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به
انه ماهية له لان مالا ماهية له لذات له (فلما) الواجب في ذلك ان

﴿ فصل ﴾

قالت الحكماء : تقدم الشيء على غيره منحصراً في خمسة
انسام ، احدها التقدم بالعلية كتقدم حركة الاصبع على حركة

يجاب بجواب الشرع فيقال له انه نور فانه الوصف الذي وصف الله
به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته
فقال تعالى : الله نور السموات والارض ، وبهذا الوصف وصفه النبي
صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فانه جاء انه قيل له عليه السلام :
هل رأيت ربك قال : نور اني اراه ، وفي حديث الاسراء انه لما قرب
صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب
بصره من النظر اليها. وفي كتاب مسلم : ان الله حيّجاً بمن نور لو كذف
لا حرقته سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره الخ ما ذكره رحمه الله وكنت
استدركت عليه ان لقائل ان يقول على دعواه رحمه الله الوجوب : انه
وقع هذا السؤال من فرعون وان موسى عليه السلام اجابه بغير صفة
النور مما يدل على ان غيرها ان لم يكن أحق فلا أقل من مساواته لها
ارشادا الى ان القصد في هذا المقام الرهيب الجواب بالصفات العليا
والاسماء الحسني فاني يتم الوجوب والله اعلم ثم رأيت لابن حزم مثل
ذلك حيث قال في الكلام في الماهية : لا جواب لمن سأل ما هو الباري
الا ما أجاب به موسى عليه السلام اذ سأله فرعون لان الله تعالى حمد

الخاتم ، الثاني بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ^(٢) الثالث
بالزمان كتقدم الاب على الابن ، الرابع بالرتبة اما حسا ^(٣)
أو عقلا كتقدم الجنس على النوع . الخامس بالشرف كتقدم
العالم على المتعلم

❖ فصل ❖

اركان الدين ثلاثة : الايمان والاسلام والاحسان لحديث
جبريل عليه السلام ، الاول الايمان وهو عند الاشعري واني

ذلك منه وصدق فيه ولو لم يكن جواباً صحيحاً لا نقص فيه لما حمده تعالى
ثم قال : ههنا نقف ولا نعلم أكثر ولا ههنا شيء ، غير هذا الا ما علمنا
ربنا من سائر اسمائه اه فالحمد لله على الموافقة ^(٢) ضابط التقدم الطبيعي
هون كون الشيء ، الذي لا يمكن ان يوجد آخر الا وهو موجود وقد
يمكن ان يوجد هو ولا يكون الشيء . الآخر موجوداً وان لا يكون
المتقدم علة للمتأخر فالحتاج اليه ان يستقل بتحصيل المحتاج كان متقدماً
عليه تقدماً بالعلة وان لم يستقل بذلك كان متقدماً عليه تقدماً بالطبع ^(٣)
طبعاً كتقدم الرأس على الرقبة أو وصفاً كتقدم الامام على المأموم .
والعقل إما طبيعي كتقدم الجنس على النوع أو وظيفي كتقدم بعض المسائل
على بعض . وبعد فهذا الفصل كان يجدر تقديمه على ما قبله ووصل ذلك
بالآتي لما بينهما من المناسبة :

حنيفة تصديق القلب ^(١) والاعمال وصفه لاجزؤه مكملات له، وجمهور على انه التصديق مع العمل ^(٢) وفي زيادته ونقصانه مذاهب ثالثها التفصيل بين الانبياء والملائكة فزيد ولا ينقص - وبين من عداهم فزيد فيه وينقص، وعن مالك انه يزيد ولا ينقص، والخلاف ملتبس على ان الايمان هل هو الطاعات فيقاسها او التصديق فلا ^(٣) قال ابو القاسم الانصاري : ومما

(١) مشهور عن الحنفية عليهم الرحمة والرضوان ان الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الافرار شرط منه دكن داخل فيه كما في بحر الكلام للنفسي وذهبت الانماعرة الى ان النطق من القادر شرط في الايمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق كما في نظم الفرائد (٢) هذا هو القول المنعور اعني انه تصديق الجبان وافرار بالالمان وعمل بالاركان وقدرهن عليه الامام ابن حزم في الملل والنحل بما لا يستغنى عن مراجعته ولا يرد على هذا عطف العمل عليه في كثير من الايات لانه معه كالمقير والمكسب اذا احتمما الفرذا واذا افردا اجتماعا (٣) اي لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو يتنافى البقين لانه جميع ما علم بالضرورة محبي الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جيموا والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان للتفاوتة قوة وضعفا والالزام ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء، وانه باطل اجماعا وقول

يؤثر في نفسه كثرة الزلات (٤) فانها تكسب القلب رينا
 « كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون »

ابراهيم عليه السلام ولكن ليطعن اليه ، والنصوص دالة على قبوله
 لما كذا في المواقف ، وقد جود الكلام في ذلك حجة الاسلام الغزالي
 في الاحياء فاجاد ومن كلامه : اذا تركنا المداينة ولم نكثر بتشعب من شعب
 وكشفنا الغشاء ارتفع الاشكال . ثم اوضح تفاوت الايمان في اطلاقاته
 الثلاث وقال بعد : الامر اليقينى الذى لاشك فيه يختلف طمأنينة النفس
 اليه وليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين اكثر من الواحد كطمانيتها الى
 ان العالم . صنوع حادث ران كان لاشك في واحد منها فان اليقينيات تختلف
 في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها ثم قال فقد ظهر في
 جميع الاطلاقات ان ما قلوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف
 لا وفي الاخبار : انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من
 ايمان . وفي رواية متقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديرها ان كان
 ما في القلب لا يتفاوت اه (٤) وذلك ان لكل عمل من الاعمال البدنية
 تأثيرا في النفس فما كان من باب الطاعات فله تأثير في تدوير النفس وتطهيرها
 من دنس الشهوات ويقدر زيرتها يزداد مقدار التأثير والنتيجة وكذلك
 لكل عمل من الاعمال السلبية قدر معين من التأثير في اظلام جوهر
 النفس وتكثيرها وتكديرها فاذا تضاعفت ازداد مقدار التأثير فاصبحت
 ملكات رديئة راسخة يتعذر محوها قال الصدر الشيرازى في الحكمة

المتعالية ان تقول والفعل ما دام وجودهما في اكون الحركات ومواد
المكونات فلاحظ لها من البقاء والذبات ولكن فعل فملا أو تكلم بقول
يظهر منه أثر في نفسه وحالة قاييه تبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل
والاقاويل استحكمت الاثار في النفس فصارت الاحوال ملكات اد الفرق
بين الملكة والحال بالشدّة والضعف والاشتداد في الكيفية يؤدي الى
حصول صورة جوهرية هي مبدأ مثل تلك الكيفية كالحرارة الضعيفة في
الفحم اذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة وكذلك الكيفية التماسية اذا
اشتدت صارت ملكة راسخة أي صورة نفسانية هي مبدأ آتار مختصة
بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية وتعمل . ثم
قال : وهذه الهيئة الراسخة في النفس المثلثة لها يوم القيامه التي تسمى
في عرف الحكمة بالملكة وفي لسان التبريه بملك والشعار في جاني
الحر والشم والمسيحي امر واحد في الحقيقة لان الحق عندنا ان ملكات
التفدية تصير صوراً جوهرية وذواتاً قائمة فعالة في النفس تنبها وتغذيا
ولولم يكن لتلك الملكات من الثبات والنجوه ما بقي ابد الآباد لم يكن
خلود اهل الجنة في الثواب واهل النار في العقاب ابداً فان منشأ الثواب
والعذاب لو كان نفس العمل أو القول — وهما امران زائلان يلزم بقاء
المعملين مع زوال العلة مقتضية وذلك غير صحيح الفعل الحسناني الواقع
في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء لواقع في ازمته غير متناهية
وان قد قال تعالى (وما ربك بظلام للابيد) وانما يخلد اهل الجنة في الجنة

وبصيح عندنا انا مؤمن ان شاء الله لا على الشك بل
باعتبار المآل ^(١) فان الايمان ثبت في الحال قطعا ولكن الذي
هو علم الفوز وآية النجاة ايمان الموافاة وهو الذي ورد عليه

واهد النار في النار بالنبات في النبات الرسوخ في المماكات اهـ - لمخصا (١) قال
الطوسي في هذا المحل المعتبرة ومن تبعهم يقولون لليقين لا يحتمل الشك
والزوال فقول القائل انا مؤمن ان شاء الله لا يصح الا عند الشك او خوف
الزوال وما يؤمن احدهما لا يجوز ان يقال لا تبرك اهـ واحاب غيرهم عن
تسويغ ذلك بوجوه ذكر الغزالي في احيائه منها اربعة (الاول) ما ذكره
المصنف وهو الخوف من الحاقلة لان الايمان موقوف على سلامه الاخرة
ولو سئل الصائم ضجوة النهار عن صحة صومه فقال انا صائم قطعا فلو
افطر في أثناء نهاره بعد ذلك لزمين كذبه اذ كانت الصحة موقوفة على التمام
الى غروب الشمس وكما ان النهار من الصوم قائم بميقات تمام
صحة الايمان ووصفه بالصحة آخره من الاستصحاب وهو متكوك
في (الوجه الثاني) ان معناه انا مؤمن حقا ان شاء الله اذ قال تعالى لتوم
مخصوصين اراكم هم المؤمنون حقا ، فانقسموا الى قسمين ويرجع هذا
الى الشك في كمال الايمان لا في اصله وهل انسان ناك في كل ايمانه (الوجه
الثالث) التاخر بذكره تعالى في كل حال واحاله الامور كلها الى مشيئته
تعالى وقد قال سبحانه « لا تدخلن المسجد الحرام انشاء الله امنين »
وكان عالما بانهم يدخلونه لا محالة وانه شاء ولكن المقصد تعليم ذلك ولذا

كان النبي عليه الصلاة والسلام منادياً بها في كل ما يخبر عنه معلوماً أو مشكوكاً (الوجه الرابع) الاحتراز من الجزم خيفة تزكية النفس قال تعالى : فلا تزكوا أنفسكم ، وهذه الأوجه ذكرها الغزالي في الإحياء لحصانها منه ، وقال الإمام ابن حزم رضى الله عنه في الملل والنحل : اختلف الناس في قول المسلم : أنا مؤمن : فروينا عن ابن مسعود وجماعة من أصحابه الأفاضل ومن بعده من الفقهاء أنه كرم ذلك وكان يقول أنا مؤمن أن شاء الله وقال بعضهم : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وكانوا يقولون : من قال أنا مؤمن فليقل أنه من أهل الجنة : قال ابن حزم والقول عندنا في هذه المسئلة أن هذه صفة يعلمها المرء من نفسه فإن كان يدري أنه مصدق بالله عز وجل وبمحمد صلى الله عليه وسلم وسلك ما أنى به وأنه يقر بذلك بكل ذلك فواجب عليه أن يتردد بذلك كما أمر تعالى في قوله : وأما بنعمة ربك فحدث ، ولا نعمة أوكد ولا أفضل ولا أولى بالشكر .

والسلام فواجب عليه أن يقول أنا مؤمن مسلم قطعاً عند الله تعالى بنعمته وإعذابه ولا فرق بين قوله أنا مؤمن مسلم وبين قوله أنا أسود أو أنا أبيض وهكذا سائر صفاته التي لا يشك فيها وليس هذا من باب الامتداح والمعجب في شيء لانه فرض عليه أن يحقن دمه بشهادة التوحيد وقول ابن مسعود عندنا صحيح لأن الإسلام والإيمان اسمان متقولان عن موضوعيهما في اللغة إلى جميع البر والطاعات فانما منع ابن مسعود من القول بأنه مسلم مؤمن على معنى أنه مستوف لجميع الطاعات وهذا صحيح ومن ادعى لنفسه هذا فقد كذب بلا شك وما منع

الاستثناء فالمسئلة من فروع الموافاة ^(١) ومجب الايمان بستة
اشياء : احدها بالله سبحانه وتعالى وصفاته وهي عند الاشعري
مجموءه في قول الشاطبي رحمه الله تعالى

رضى الله عنه من ان يقول المرء : اني مؤمن بمعنى مصدق كيف وهو
يقول « قل آمنت بالله ورسوله » أي صدقت وأما من قال نقل المك
في الجبة فالجواب اننا نقول : ان متنا على ما نحن عليه المن فلا بد لنا
من الحجة بلا شك وبرهان ذلك انه قد صبح من نصوص القرآن والسنة
والاجماع ان من آمن بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم وبكل ما جاء به
ولم يأت بما هو كفر فانه في الجبة الا اننا لا ندرى ما يفعل بنا في
الدنيا ولا نؤمن مكر الله تعالى ولا اضلاله ولا كيد الشيطان ولا ندرى
ماذا نكتب غدا ونعوذ بالله من الخذلان اهـ

(١) فلاشعري يقول به ويظهر ذلك على مذهبه وغيره ان أراد
بالنظر الى الحاشية فسلم وان أراد بالنظر الى الحال فلا يجوز الاستثناء
وما أحسن ما قال السعد : انه لا خلاف بين الفريقين في المعنى لانه ان
اريد بالايمان مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب
عليه من النجاة والتمرات فهو في مشيئته تعالى ولا قطع بحصوله في الحال
فن قطع بالحصول أراد الاول ومن علق أراد الثاني اهـ وتقدم توجيه
ابن حزم للوجهين بما يدفع الخلاف أيضاً . والموافاة بمعنى الوفاة أي
الموت تعبير لبعض المتكلمين يقولون ان بقاء الايمان الى الوفاة عليه

حي عليم قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى
 ونفي القاضي وامام الحرمين البقاء وقال باق بنفسه لا بقاء
 زائد عليه وإلا يلزم التسلسل وامتنع امتنا من اطلاق لفظ الغير
 على الصفات مع بعضها بعضا ومع لذات (٢) وصفات الذات
 قديمة قائمة بها ، وصفات الفعل حادثة غير قائمة بها كالرزق
 والاحياء والامانة . وقالت الحنزية : الكل قديم (٣) وهو

يسمى ايمان الموافقة أى الذى يوافق العبد عليه أى يأنى منصفاً به آخر
 حياته وأول منازل آخرته كما فى شرح المسابرة وقد بسط بحث الموافقة
 الامام ابن حزم فى آخر كتاب المال فانظره (٢) أى ذاته تعالى فيقال
 فى الصفة مع الصفة أو مع ذاته تعالى لا عين ولا غير اهـ وهـ وهى المسئلة
 مذاهب قال لدواني : لاختلاف بين المتكلمين كلهم والحق كما هو كونه
 تعالى عالماً قادراً مريداً متكلماً وهكذا فى سائر صفاته ولكم نماهوا
 فى كون الصفات عين ذاته أو غيبه أولاً هو ولا غيره فذهب المعتزلة
 والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث
 ثم قال وهذه المسئلة ليست من الاصول التى يتعاق بها تكفير أحد الطرفين
 ثم قال : ولا أرى بأساً فى اعتقاد أحد طرفى النقي والاثبات فى هذه
 المسئلة اهـ ملخصاً وبسطها فى ورقات فانظر (٣) اما فى صفات الذات
 فظاهر واما فى صفات الفعل فلرجوعها الى صفة التكوين وهو قديم

سبحانه وتعالى فاعل بالاختيار^(٤) لا بالذات خلافاً للفلاسفة
ومن ثم قالوا بقديم العالم وبجواز حوادث لا أول لها
والكلام قديم خلافاً للامتزاة، والقرآن ان ارى به المقروء
فهو النفسى كقولنا: القرآن كلام الله تعالى قديم غير مخلوق،
وان ارى به القراءة^(١) كقولنا قراءة القرآن او كقولنا يحرم على
المحدث منه فالمراد الدلالة على كلام الله تعالى فيكون حادثاً
والخشوية جعلوا القراءة المقروء^(٢)

وعند الاشاعرة حادث لانه لا يتصور بدون المكون^(٤) لانه يجب له
العلم والارادة والقدرة وثبت هذه الصفات اثلاث يستلزم بالضرورة
ثبوت الاختيار اذ لا معنى له الا اصدار الاثر بالقدرة على مقتضى العلم
وعلى حكم لارادة فهو الفاعل المختار ليس من أفعاله ولا من تصرفه في
خلقه ما يصدر عنه بالمعية المحضة والاستلزام الوجودي بدون شعور
ولا ارادة تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(١) أي التي هي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي كان ابتداءً
بمدان كان ناركاً له وهذا الفصيل مشهور عن الاشاعرة قالوا كلامه
تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته
ويسمى الكلام النفسى وهو مدلول الكلام اللفظي المارك من الحروف
وهو قديم (٢) أي فقلوا بقديم الحروف والاصوات من المقارئين ولما

وقد فرق الامام احمد رحمه الله بينهما فحكى البيهقي والقاضي وغيرهما عنه انه قال : من قال انطق بالقرآن مخلوق فهو جهمي او غير مخلوق فمقدرى . قال القاضي : وهو يدل على امانته في هذا العلم لان الجهمي قائل بخالق القرآن والقدرى بخالق العبد أفعاله وقال البيهقي بل اشار الى السكوت عن هذه المسئلة

كان هذا المذهب مفترى على الحنابلة رضى الله عنهم كما سنبينه أراد أن يبرىء الامام احمد عن ذعابه الى ذلك فآثر عنه هذه الجملة وما قاله البيهقي في المراد من هذه الجملة هو الظاهر كأن الامام رضى الله عنه رأي من لورع أن لا يتفوه بما لم يتفوه به السلف اذ لم يقولوا مخلوق ولا غير مخلوق وإنما حدث هذا الكلام لما ناز علم الكلام وغلب قول مخلوق على الجهمي ، غير مخلوق على القدرى لانه يقول بأن فعل العبد غير مخلوق لله فما أحب موافقة الفريقين بل رأى السكوت اصون ثم رأيت ما يؤيده في عقيدة لواطى الشافعي ابن شيخ الحرمين قال ما مثاله : فكلام الله كما يابق به وصوته كما يابق به ولا ننفي الحرف والصوت عن كلامه سبحانه لاقتمارهما منا الى الجوارح والاهوات فانهما في جناب الحق لا يفتقران الى ذلك . قال ، وهذا ينشرح له الصدر ويستريح الانسان به من التعسف والكلف بقوله هذا عبارة عن ذلك ثم قال ، فان قيل هذا الذي يقرأه القارئ هو عين قراءة الله وعين تكلمه هو قلنا لا بل القارئ يؤدي كلام الله والكلام انما ينسب الي من قاله مبتدئاً لا الي من قاله

مؤدباً مسامحاً ولفظ الفارسي في غير القرآن مخلوق وفي القرآن لا يتميز
 اللفظ المؤدى عن الكلام المؤدى عنه ولهذا منع السلف عن قول :
 افظى بالقرآن مخلوق لانه لا يتميز كما منعوا عن قول : افظى بالقرآن غير
 مخلوق فان لفظ العبد في غير التلاوة مخلوق وفي التلاوة سكوت عنه
 كيلا يؤدى الكلام في ذلك الى القول بخلق القرآن . وما أمر السلف
 بالسكوت عنه بحسب السكوت عنه اه كلامه . وقال ابن حزم في الملل فان
 سأل سائل عن اللفظ بالقرآن قلنا له سواء لك هذا يقتضى ان اللفظ
 المسموع هو غير القرآن وهذا باطل بل اللفظ المسموع هو القرآن
 نفسه وهو كلام الله عز وجل نفسه كما قال تعالى . حتى يسمع كلام الله
 وكلام الله تعالى غير مخلوق واما من أفرد السؤال عن الصوت وحروف
 الهجاء والجبر فكل ذلك مخلوق بلا شك اه وقال تقي الدين : المأثور
 عن أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث السلف انه تعالى لم يزل متكلماً
 اذا شاء . بكلام يقوم به وهو متكلم بصوت يسمع وان نوع الكلام قديم
 وان لم يحمل نفس الصوت المعين قديماً وبعبارة اخرى انه تعالى لم يزل
 متصلاً بالكلام يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً فكلامه حادث الآحاد
 قديم النوع . فان قيل يلزم قيام الحوادث بالرب قائماً هذا الذى دلّ
 عليه الشرع والعقل ومن لم يقل ان الباري يتكلم ويريد ويحب فقد
 ناقض كتاب الله (ثم قال) ولفظ الحوادث محمل فقد يراد به الاعراض
 والنقائص والله منزّه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاء ويقدر عليه من
 كلامه وافعاله ونحو ذلك مما دل عليه الكتاب والسنة الى آخر ما أطل

به في منهاج السنة واحاط فارحح اليه ، وقال الدواني في شرح العصدية
اجمت الانبياء على تكلمه تعالى - ونقل ذلك عنهم متواترا ودعوى
ان معنى الكلام ايجاده اياه في الغير كما بقوله المعتزلة مخالفة لانصوص لان
الآيات ناطقة باسناد القول والامر والنهي والكلام اليه تعالى والاسناد
يقضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفها عن الغواهر أي ارادة
خلق الكلام نعم رأى المعتزلة ان الكلام هو اللفظ وهو حادث ويمتنع
قيام الخواص بذاته تعالى واجاب الحنابلة وموافقوهم بمنع حدوثه -
لايمنى ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لايقول به عاقل - بل
بمعنى أن ترتبها غير الترتب الزماني المستلزم للتعاقب فهو ترتب في ذاته
تعالى سوي هذا الترتيب الزماني فيكون مذهبهم قدم الكلمات القائمة
بذاته تعالى من غير ترتب زمني يستلزم الحدوث بل هو ترتب آخر
والعقل قاصر على ادراكه كاترتب الذي له في ذهن الحافظ ، وهذا
ما اختاره المضد أعنى ان القائم بذاته تعالى كلمات مرتبة غير هذا الترتيب
الزماني كما يستفاد من السباكوتي على الدواني والقائلون بهذا باينوا
الكرامية فانهم ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف
والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى ومنعوا ان كل ما هو صفة له فهو
قديم ومن أدانهم ان كلام الله تعالى لو كان ازلياً لزم الكذب في اخباره
لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل «انا أرسلنا نوحا»
وقال موسى «وعصى فرعون» الى غير ذلك . وصدقه يقتضى سبق
وقوع النسبة ولا يتصور السابق على الازل فذمين الكذب وهو محال

عليه تعالى واجاب الاولون بأن كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا نزل بحسب العلاقات وحدوث الازمنة والافاق قال القوشجى في شرح التجرىد - بعد ابراءه ذلك - ونحقق هذا مع القول بأن الازلي مدلول للمظني غير جداً وكذا القول بأن المنصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم اه بلفظه وما أحسن ما قاله المقلي في العلم الشائع بعد ان أورد غرائب ما للفرق في هذه المسئلة ما مثاله : الذى يقول أصنف القرآن بما وصفه الله ولا أعدد تقياً ولا أتبعاً وانه كلام الله حقيقته ولا اكبه واسكت عن ذلك اتباعاً لقبي صلى الله عليه وسلم وأقول لا يخالف هذا خلاف السوء من روى أن احدث بدعى مقابل بدعته فهذا هو الحق اه

(تنبيه) وقع هنا ذكر الحشوية والجهمية والقدرية ، (فاما القدرية فهم المعتزلة قال الشهرستاني وقد اتفقوا على ان كلامه تعالى يحدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت وعلى انكار اضافة الخير والشر الى القدر وقد ابتدأت بدعتهم في زمان الحسن البصرى وذلك انه اعتزل واصل بن عطاء الغزال واصحابه مجلس الحسن وانفرد عنه بمسائل فموا معتزلة ، (واما الجهمية) فهم اتباع جهم بن صفوان كان نبيغ في أيام نصر بن سيار واظهر بدعته بترمد وقتله سالم بن احوز المازنى في آخر ملك بنى أمية وقد وافق المعتزلة فى كثير من المسائل مثل نفي الرؤية وخلق الكلام وغيرها ، (واما الحشوية) يسكون الشين

فهم فرقة لاتقيم للنظر ميزانا ، ولا ترى للعقل الصحيح برهانا ، مقلدة ، جامدة ، نسبت الى الحشوي بمعنى العامة يقال فلان من حشوي الناس أي عامتهم — أو الى الحشوي وهو الكلام الذي لا فائدة فيه لوجود الحشوي في كلامهم وليس هذا المقرب علما على فرقة معينة يجمعها قاعدة ما بلى لكل فرقة من الفرق حشوية فلامحدثين حشوية وللغلاصة وللفقهاء وللمتكلمين وللأصوليين حشوية كما يمر بمن يسر مباحث كل منهم نظير ما حقق في السوفسطائية من أنهم الغالطون لا قوم لهم نحلة يتشعبون الى لا ادريية وعنادية وعندية كما وهم ولذا قال المحقق الطوسي : كل غلط سوفسطائي في موضع غاطه . وكذا يقال في الحشوية والحشوي ويصدق فيهم ما قاله الامام بن حزم في نحوهم من أنهم فئة عنيت من الشريعة بأحداث ثلاثة أشياء اما بالفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بفهمها — واما بمسائل من الاحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها وانما حسبهم منها ما اقاموا به جاههم وحالهم — واما بخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب وساقط لم يهتموا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم ولا مرسل من مسند ولا ما نقل عن النبي صلوات الله عليه مما نقل عن كعب الاحبار أو وهب بن منبه انتهى ومثله قول بعض المحققين : الحشوي كل من ليس من اهل التحقيق ولا تها للهجوم على الحقائق وقد تدرب في كلام الناس وعرف اوائل الابحاث وحفظ كثيراً من غناء ما حصلوه ولكن ارواح البحث بينه وبينها حائل وقد يكون ذلك لقصور الهمة والاكتفاء بمحيطه . والحشوية هم الاكثر عدداً . الاقلون في الحقائق

حظا ومددا لم يحفظوا بخصيصه الخاصة ولا ادركوا سلامة العامة اه وقد
وعندنا قبل ان نبين ان ما آثره المصنف عن الحشوية قد نسب الى الحنابلة
افتراء عليهم فقول : قال الامام نقي الدين ابن تيمية رحمه الله في المناظرة
في عقيدته لواسطية بمجلس والى الشام الاقرم : ثم طاب المنازع الكلام
في مسألة الحرف والصوت فقات هذا الذي يحكي عن احمد واتخا به ان
صوت الفارثين ومداد المصاحف قديم ازلى ككذب مفترى لم يقل ذلك
احمد ولا احد من علماء المسلمين واخرجت كراساً وفيه ما ذكره ابو
بكر الحلال في كتاب السنة عن الامام احمد وما جمعه صاحبه ابو بكر
المروزي من كلام احمد وكلام اثمة زمانه في ان من قال : لفظي بالقرآن
مخلوق فهو جهمي ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع قلت فكيف بمن يقول
لفظي ازلى فكيف بمن يقول صوتي قديم .. فقال المنازع انه انتسب الى
احمد أناس من الحشوية والمشبهة ونحو هذا الكلام فقات المشبهة والمجسمة
في غير اصحاب الامام احمد أكثر منهم فبهم فهو لا ، اصناف الاكراد كلهم
شافعية وفبهم من التشبيه والتجسيم مالا يوجد في صنف آخر واهل جيلان
فبهم شافعية وحنبلية واما الحنبلية المحضة فليس فبهم من ذلك مافي غيرهم
والكرامية المجسمة كلهم حنفية . وقات له من في اصحابنا حشوى بالمعنى
الذي تريده الاثرم ، ابو داود ، المروزي ، الحلال ، ابو بكر بن عبد
العزیز ، ابو الحسن التميمي ، ابن حامد ، القاضي ابو يعلى ، ابو الخطاب ،
ابن عقيل ، . الكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاههم تبطل
الشريعة وتندرس معالم الدين كما نقل هو وغيره عنهم انهم يقولون القرآن

القديم هو اصوات القارئين ومداد الكاتين وان الصوت والمداد قديم
ازلى . من قال هذا . وفي أي كتاب وجد منهم ولما جاءت مسألة القرآن
وانه كلام الله غير مخلوق ، منه بدا واليه يعود نازع بعضهم في كونه منه
بدا واليه يعود وطالبوا تفسير ذلك فقلت اما هذا القول فهو المأثور وثابت
عن السلف مثل ما نقله عمرو بن دينار قال أدركت الناس منذ سبعين
سنة يقولون الله الخالق وما سواه مخلوق الا القرآن فانه كلام الله غير
مخلوق منه بدا واليه يعود . ومعنى (منه بدا) أي هو المتكلم به وهو
الذي أنزله من لدنه ليس هو كما تقوله الجهمية انه خالق في الهواء أو
غيره وبدا من غيره . (وأما اليه) يعود . فانه يسرى به في آخر الزمان
من المصاحف والصدور فلا يبقى في الصدور منه كبر ولا في المصاحف
منه حرف ووافق على ذلك غالب الحاضرين فقلت هكذا قال النبي صلى
الله عليه وسلم « ما تقرب العباد الى الله بمثل ما خرج منه » يعني القرآن
وقال خباب بن الارت : يا ههنا تقرب الى الله بما استطعت فلن يقرب
الى الله بشيء أحب اليه مما خرج منه (ثم قال نقي الدين) وقلت وان
الله تكلم به حقيقة وان هذا القرآن الذي أنزله الله على محمد صلى الله
عليه وسلم هو كلام الله حقيقة لا كلام غيره ولا يجوز اطلاق القول بانه
حكاية عن كلام الله أو عبارة بل اذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في
المصاحف لم يخرج بذلك عن ان يكون كلام الله فان الكلام انما يضاف
حقيقة الى من قاله مبدئاً لا الى من قاله مبلغاً مؤدياً . دل على ذلك أن
الحجاز يصح نفيه وهذا لا يصح نفيه وان أقوال المتقدمين المأثورة عنهم

قال الاشعري : والكلام القديم يجوز ان يسمع بحاسة
الاذن ^(١) وقال القاضي : غير مسموع ^(٢) ولكن يجوز ان
يسمع الله كلامه على خلاف العادة ^(٣) وقال ابن فورك المسموع
عند القراءة شيان صورة القارى وكلام الله ^(٤) وعند هؤلاء
ان موسى عليه السلام سمع الكلام القديم ، وقال عبد الله بن
سعيد والاستاذ لا يسمع اصلاً ^(٥) واختاره الماتريدي فالمسموع

وشعر الشعراء المضاف اليهم هو كلامهم حقيقة (ثم قال تقي الدين)
ولما ذكرت ان الكلام انما يضاف حقيقة الى من قاله مبتدئاً لا الى من
قاله مبلغاً . استحسنوا هذا الكلام وعظموه اه قال الحافظ الذهبي بعد
سياقه ذلك : ثم وقع الاتفاق على ان هذا معتقد سلفي جيد اه كلامهما
بالحرف ولتقي الدين في هذه المسئلة مقالات لو جمعت لبلغت مجلدات وقد
آثر العضد صاحب المواقف في هذه المسئلة ما ذكره تقي الدين كما تراه
في مواقفه وغيرها وللدواني في تأييد ذلك والجواب عما ورد عليه ما أسلفناه
عنه وهذه المسئلة مما تنوعت فيها المذاهب ، واتسعت لاجلها المشارب ،
ويكفي ان علم الكلام ما سمي به الا لما كبر من شأنها المجال ، وكثر القيل
والقال ، فرحم الله الائمة ورضي عنهم (١) اى وان لم يكن مشتملاً على
حروف — عنده — خرقاً للعادة « ز » (٢) اى بها (٣) اى بغير
حاسة الاذن خرقاً للعادة اه « ز » على رأيه (٤) فيه شبهة من الحق وتقدم
الالامع بشئ منه أول البحث (٥) اى لان الصوت والحرف شرط لحقيقة

عندهم انما هو القرآن بمعنى القراءة لا المقروء

والثاني الايمان بالملائكة وفي الصحيح انهم خلقوا من نور^٦ والنوع الانساني افضل منهم^(٧) خلافا للعليي والقاضي والاسنذ وابي عبد الله الحاكم وابن حزم والامام الرازي .
وتوقف الكيا المهراسي وغيره

والثالث الايمان بالكتب على اختلاف اعدادها وفي صحيح

السمع قالوا فاسمعوا لموسى عليه السلام هو الدال على كلام الله تعالى لا نفس الكلام وما الطف ما قاله الطوسي في نقد الخصال في هذا البحث والحق الرجوع في أمثال هذه المسائل الى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعاً (٦) الحديث في صحيح مسلم عن عائشة مرفوعاً خالق الله الملائكة من نور وخالق الجن من مارج من نار وخالق آدم مما وصف لكم والملائكة — كما قال بعض الائمة — خلقى روحانى عاقل قائم بنفسه يفيض العلم باذن الله على روح الانبياء بما هو موضوع الدين وهم من عالم الغيب فلا نبحث عن حقيقتهم . (٧) قال الطوسي : لقائل ان يقول تريد بالفضل كثرة العلم أو القربة الى الله تعالى أو غير ذلك فان أردت به كمال العلم فغير مسلم لان علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية وان أردت به القربة فالملائكة أقرب لانهم غير محتاجين الى وسائط بينهم وبين خالقهم والانبياء محتاجون الى وسائطهم اهـ

ابن حبان ^(١) من حديث أبي ذر أن الكتب المنزلة مائة كتاب
وأربعة كتب . وإن كتب الله تعالى متفارقة في الفضيلة . وإن
أفضلها القرآن ^(٢) وقال اسحق بن راهويه يجوز تفضيل بعض
القرآن . وهو ظاهر كلام الشافعي ^(٣) ومنعه الأشعري والقاضي

(١) تسمية ما عدا صحيح البخاري ومسلم بالصحيح كصحيح ابن
حبان وابن خزيمة والحاكم اصطلاح لا واثق المستدركين والمستخرجين
عليهما ذهبوا فيه الى ان الصحيح يشمل كل جيد الاسناد وحسنه
ومقبوله في الجملة الا ان ما خرجوه مع ذلك لا يلحق ما للشيخين اتفاقاً
وقد قال النووي رحمه الله في شرح مسلم : اذا كان الحديث الذي تركه
أو تركه أحدهما مع صحة اسناده في الظاهر أصلاً في بابيه ولم يخرج جاله
اظهراً ولا ما يقوم مقامه فالظاهر من حالهما انهما اطالعا فيه على علة الخ
ولا يخفى ان باب العقائد مرجعها الى الفواطم من آية أو خبر متواتر
قال الامام معين الدين النسفي في التبصرة في بحث الكلام : وما ورد
مورد الآحاد لم يصح الاستدلال به في الابواب الاعتقادية
وان كانت في حيز الممكنات لانه لا يوجب العلم ، اى القطع
فاحفظ هذه القاعدة تنفعك في مواضع شتى (٢) كيف لا وقد انتهج
بالدين منهجاً لم يقم عليه ما سبقه من الكتب المقدسة . منهجاً يمكن لاهل
الزمان الذي انزل فيه ولمن يأتي بعدهم ان يقوموا عليه فتترك الاستدلال
على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بما عهد الاستدلال به على النبوات

السابقة وحصر الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من
 البلاغة ييجز البلاء عن محاكاة فيه ولو في مثل أقصر سورة منه وتناول
 من مقام الألوهية ما أذن الله لنا أو ما أوجب علينا ان نعلم لكن لم يطلب
 التسليم به لمجرد أنه جاء بحكايته ولكنه ادعى وبرهن وحكى مذهب
 المخالفين وكر علمها بالحجة وخاطب العقل واستنصر الفكر وعرض نظام
 الاكوان وما فيها من الاحكام والاقان على انظار العقول وعلمائها بالاعيان
 فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما ادعاء ودعا اليه ثم جاء بالوعود والوعيد
 على الحسنات والسيئات . ووكّل الامر في اثواب والبقاب الى مشيئة الله
 (هذا ما جاء في مقدمة رسالة التوحيد) (٣) أي الظواهر الاحاديث
 قال الغزالي في جواهر القرآن : لملك ان تقول قد اشرت الى تفضيل
 بعض آيات القرآن على بعض والكلام كلام الله فكيف ينفوت بعضها
 بعضاً وكيف يكون بعضها اشرف من بعض . فاعلم ان نور البصيرة ان
 كان لا يرشدك الى الفرق بين آية الكرسي وبين آية المداينات وبين
 سورة الاخلاص وسورة تبت وترتاع على اعتقاد نفسك الحوارة الملتزمة
 بالتقاييد فتلد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم فهو الذي انزل عليه
 القرآن وقال : « يس ، قلب القرآن وفاتحة الكتاب افضل سور القرآن وآية
 الكرسي سيدة آي القرآن وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن
 والاخبار الواردة في فضائل القرآن وتخصيص بعض السور والآيات بالفضل
 وكثرة الثواب في تلاوتها لا تحصى اه وقل ابن الحصار : المعجب ممن
 يذكر الاختلاف في ذلك مع التصوص الواردة بالفضل اه والتفضيل

وأبو حاتم ابن حبان ، ^(١) وهل هو معجز لذاته او للصرفة قولان
ثانيهما قال به المعزلة ^٢

يرجع إما الى عظم الاجر بحسب خشية النفس وتدبرها وتفكرها وأما
الى ذات اللفظ وان ما يتضمنه مثل آية الكرسي من الدلالات على
الوحدانية والصفات العلية ليس موجوداً في غيرها ومثله قول بعضهم
في الفاتحة انما كانت اعظم الدور لكونها جمعت جميع مقاصد القرآن كما
في الاتقان .

(١) أى لثلاثيهم التفضيل نقص المفضل عليه ، ولذا قال ابن عبد
البر : السكوت في هذه المسئلة أفضل من الكلام فيها وأسلم اه أى من
تكبيرها ومضغ اللسنة فيها فليقتصر منها على ما ورد فيها من الاخبار
وليطلب سرها وحدها (٢) اشتهر هذا عن النظام قال ان اعجازه بالصرفة
(بفتح فسكون) يعنى أنه تعالى صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم
وكان مقدوراً لهم لكن عافهم أمر خارجي . ونوقش بلزوم سلب الاعجاز
عن النزول وحيث فلا يبقى له فضيلة ذاتية على غيره . وبأنهم لو سلبوا
القدرة لم تبق فائدة لتعديهم بالاجتماع على معارضته اذ يكونون كالموتى
وليس يحجز الموتى عما يحتفل به . وقرر الراغب الاصفهاني في مقدمة
تفسيره اعجاز القرآن من وجهين : نفسه وصرف الناس عن معارضته
وعبارته في فصل اعجاز القرآن : المعجزات التى أتى بها الانبياء عليهم
السلاهم ضربان حسي وعقلي فالحسي ما يدرك بالبصر كمنارة صالحة وطوفان

نوح ونار ابراهيم وعصا موسى عليهم السلام والعقلي ما يدرك بالنبصرة
 كالاخبار عن الغيب تعريضاً وتصريحاً والاثيان بحقائق العلوم التي حصلت
 عن غير تعلم . فاما الحسي فيشارك في ادراكه العامة والخاصة وهو أوقع
 عند طبقات العامة وآخذ بمجامع قلوبهم وأسرع لادراكهم الا أنه لا يكاد
 يفرق بين ما يكون معجزة في الحقيقة وبين ما يكون كهانة أو شعبذة
 أو سحراً أو سبياً اتفاقياً أو موافقاً أو احتيالا هندسياً أو تمويهاً وافتعالا
 الا ذو سعة في العلوم التي يعرف بها هذه الاشياء ، وأما العقلي فيختص
 بادراكه كلمة الخواص من ذوى العقول الراجحة والافهام الثاقبة والروية
 المتناهية الذين يغنيهم ادراك الحق وجمل تعالى أكثر معجزات بني اسرائيل
 حسياً لبلادهم وقلة بصيرتهم وأكثر معجزات هذه الامة عقلياً لذكائهم
 وكمال افهامهم التي صاروا بها كالانبياء ولان هذه الثمرة لما كانت باقية
 على وجه الدهر غير معرضة للنسخ وكانت العقلية باقية غير متبدلة جعل
 أكبر معجزاتها مثلها باقية . وما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم من
 معجزاته الحسية كتسبيح الحصى في يده ومجيء الشجرة اليه فقد حواها
 وأحصاها أصحاب الحديث ، وأما العقلية فمن تفكر فيما أورد عليه السلام
 من الحكم التي قصرت عن بعضها افهام الامم باوجز عبارة اطلع على
 أشياء عجيبة . ومما خصه الله به من المعجزات القرآن وهو آية حسية
 عقلية صامدة ناطقة باقية على الدهر ولذلك قال تعالى : وقلوا لولا انزل
 عليه آية من ربه قل انما الآيات عند الله وانما أنا نذير مبين أولم يكفهم
 اننا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، ودعاهم ليلاً ونهاراً مع كونهم أولى

الرابع الايمان بالرسول وفي صحيح ابن حبان والحاكم من حديث ابي ذر قلت يا رسول الله كم الانبياء قال مائة الف وعشرون الفا قلت يا رسول الله كم الرسل من ذلك قال ثمانمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وفي مسند انطياشي والبخاري وخمسة عشر^(١) والمشهور ان الرسالة افضل من النبوة^(٢) وقال ابن عبد السلام : النبوة افضل ، وفي تفضيل بعض الانبياء على بعض قولان^(٣) والمختار وجوب عصمتهم

بسطة في البيان الى المعارضة بسورة من مثلهما استطاعوا فجعل عجزهم علماء الرسالة قدروا ما تصروا وبذلوا ارواحهم في اطفاء نوره وتوهين أمره . ومحال ان يقال عورض فلم يتقل فانفوس مهتزة لقل ما دق وجل (ثم بين وجه الاعجاز في نهائين واختار ان الاعجاز بالصرفة وجود الكلام في ذلك بما لا يستغنى عن مراجعته

(١) قدمنا عن النسفي ان مسائل الاعتقاد منوطة بالقواطع وليس منها الاحاد المخرجة للشيخين فاني بغيرها كما بسطه المصنف أول الرسالة فتذكر ويكفي في الاعتقاد بهم عليهم السلام الايمان بما نص علمنا منهم تفصيلا وما لم يقصص اجمالا (٢) أي لانها تثر هداية الامم والنبوة قاصرة على النبي كالعالم والعبادة اهـ (ز) (٣) الظاهر أن المانع لاحظ تفصيلا يؤدي الى نقص الفضل عليه كما حملوا عليه حديثه لا تفضلوني على يونس

(٤) ولومن الصغائر همدا وسهوا وفقا للاستاذ وزاد انه يمتنع
النسيان أيضا (٥) وما ورد من الآيات الموهمة (٦) مؤول كما
قال الجنيد رضي الله عنه : حسنات الابرار سيئات المقربين

ابن متى ، والا ففضاية بينهم على بعض بالحلة والاصطفاء أو التكليم
أو التأييد أو عموم الارسال مما يتعلق به التنزيل الكريم في غير ما آية
(٤) مقالته مذهب اليه الكرامية والباقلاني من المعصية عن الكذب في
التبليغ فقط وجواز ما عداه مطلقاً وقد رد عليهم في المطولات قال ابن
حزم : ذهب جمهور أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة
الي أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلاً معصية بعدد لا صغيرة ولا كبيرة
(ثم قال) وهذا القول هو الذي ندين الله به ولا يحل لاحد أن يدين
بسواه (ثم قال) ونقول انه يقع من الانبياء السهو عن غير قصد ويقع
منهم قصد الشيء يريدون به وجهه تعالى والتقرب اليه فيوافق خلاف
مراده الا أنه سبحانه لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين اصلاً بل
ينهمهم على ذلك أثر وقوعه منهم كما فعل صلى الله عليه وسلم في سلامه من
الثنتين وفيامه من اثنتين وربما عابهم كما فعل في قصة ابن أم مكتوم . ثم
بين رحمه الله غلط من فهم من ظواهر الآيات خلاف مذهب الجمهور
المذكور بالبراهين الواضحة الضرورية (٥) قال هـ ز ، والجمهور على
جواز النسيان لظاهر الآيات والاحبار الواردة في ذلك وتأويلها بالترك
بعيد اهـ (٦) أي وقوع العصيان مأول وقد بسط تأويلها في المطولات

الخامس الايمان باليوم الاخر وأوله حين قيام الموتى (١)
وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ، ويجب الايمان بتولى
الملائكة قبض الارواح (٢) وان الميت يعاد اليه روحه ويسأل
عن الايمان وانه يمدب في قبره أو ينعم، وهل علوق الروح
بشجر الجنة خاص بالشهداء أم بجميع المؤمنين قولان الذي
نرجوه الثاني وقد استظهرت عليه بحديث صحيح، وان الله

الكلامية ومنها الملل والنحل لابن حزم

(١) الاولية اضافية بالنسبة الى المحشر فان قيام الموتى يسبقه من تغليب
نظام الكون حتى تبعثر القبور عدة من اشراط الساعة كما فصل في سورتي
التكوير والانفطار قال بعض المحققين: الايمان باليوم الآخر يعلم الانسان
ان له حياة في عالم غيبى أعلى من هذا العالم فلا يرضى لنفسه ان يكون
سعيه وعمله لاجل خدمة هذا الجسد خاصة لان ذلك يجمله لا ييسر الى
الا بالامور البهيمية ومن انكر اليوم الاخر يكون أكبر همه لذات الدنيا
وشهواتها وحفظها وذلك أصل لشقاء الدنيا قبل شقاء الآخرة اهـ (٢)
لاية (توفته رسلنا) وآية « قل يتوفاكم ملك الموت » وأما قوله تعالى
« الله يتوفى الانفس حين موتها » فهو اسناد الى الأمر به والذي تقدم
اسناد الى المباشر له وقد صرف من اللغة نسبة الفعل تارة الى السبب
الاول وطورا الى السبب الاخير وقد عقد الراغب الاصفهاني فصلا
لذلك في مقدمة تفسيره . (واعلم ان كيفية هذا التوفى والقبض وحقيقته

يبعث من في القبور وبالصراط والميزان وهما حقيقتان (١)

من الامور الغيبية التي لا يعلم كنهها وكذا ما صح من سؤال القبر وما يتبعه فان امور البرزخ والاخرة من النشأة التي لا نعلمها قال تعالى وننشئكم فيها لا تعلمون « وهذا بحجاب عما أوردته ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة المنكرين لعذاب القبر من ان المصلوب قد يبقى مصلوباً الى ان تذهب أجزاؤه ولا يشاهد فيه احياء ولا مسائله وكذا من أكله السباع وتفرقت أجزاؤه في بطونها أو من أحرق فصار رماداً فانه يعلم عدم احيائه ومسائله ضرورة فان امور الاخرة يوقف فيها على حد ما ورد ولا يسمح للفكر ان يشره الى ما لا يصل اليه منها لان الايمان بانغيب أحد شعب الايمان الاولى . (قال القوشجي) وتكلف القاضي واتباعه الى الجواب في صورة المصلوب بأنه لا بعد في احيائه مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكينة فانه حي مع اننا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم وأما المورتان الاخرتان فان التمسك بهما مبنى الى اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوع عندنا فلا بعد حينئذ في ان تعاد الحياة الى الاجزاء المتفرقة أو بعضها وان كان خلافاً للمادة فان خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تعالى اه وانما قلنا أكثر المتأخرين من المعتزلة لان غيرهم وافق أهل السنة قال الطوسي في التجريد : وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وتمة البحث في شرحه .

(١) عبارة التجريد : وسائر السمعات من الميزان والصراط.

والحساب وتطابق الكتب نمكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها قال شارحه القوشجي وذهب أكثر المفسرين الى أنه ميزان له كفتان ولسان عملاً بالحقيقة لامكانها وقد ورد تفسيره بذلك في أثر وأنكره بعض المعتزلة ذهاباً الى أن الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به المعدل الثابت في كل شيء . وكذلك الصراط ورد في الأثر انه جسر ممدود على متن جهنم يردم الاولون والآخرون أدق من الشعر وأحد من السيف وحمل بعضهم الورد في آية « وان منكم إلا واردها » على المرور عليه وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعموا منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو أمكن ففيه تمذيب ولاعذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قطعاً قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى « سيهديهم ويصلح بالهم » وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم » وقيل الأدلة الواضحة وقيل العبادات وقال الامام الشيرازي في الحكمة المتعمالية : من تأمل قليلاً في معنى الميزان وحرد حقيقة معناه عن الزوائد وعن الخصوصيات نعلم أن حقيقته ليس يجب أن تكون البتة مما له شكل مخصوص أو صورة جسمانية فان حقيقة معنى الميزان وروحه وسره هو ما يقاس ويوزن به الشيء أعم من أن يكون جسمانياً أو غيره فكما أن القبان وذا الكفتين وغيرهما ميزان للاتقال والاصطرلاب ميزان للارتفاعات والمواقيت ، والشاقول ميزان لمعرفة الاعمدة والمساطر ميزان للاستقامة الخطوط فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية

وبأن الجنة والنار مخلوقتان الآن (٢) وإن الله ترى في الآخرة
وأما في الدنيا فلا شمري قولان

والسادس الإيمان بالقدر (٣) والحوادث كلها بقضاء الله
وقدرة خلافا للمعتزلة في المعاصي ، ومن أنكر القدر فقد أنكر

يعرف به صحيح الفكر من فاسده وعلم النحو ميزان الاعراب والعروض
ميزان الشعر والحس ميزان بعض المدركات والعقل الكامل ميزان لجميع
الاشياء وبالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه فالأوزان مختلفة فميزان
الآخرة ما تعرف به حقائق الاشياء اه ملاحظا وأصله من كلام الفزالي
في المصنوع الكبير (٢) لظواهر كثير من السمع كآية « أعدت للمتقين »
وآية « عندها جنة المأوى » وآثار كثيرة وخالف في ذلك أبو هاشم
والقاضي عبد الحيار وغيرهما من المعتزلة انظر مطبوعات الكلام (٣) قال
السيد في شرح المواقف : قضاء الله عند الاشاعة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرة ايجاده ايها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها والمعتزلة ينكرون القضاء
مراقدة في الافعال الاختيارية المأخرة عن العباد مائة مرتبة تعالى
بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم انتهى فقول المصنف في المعاصي الالهي حذفه وكأنه سري له
من قولهم هذا في الإرادة فانهم نفوا ارادته لها وهي مسئلة اخرى اه
قال تقي الدين ابن تيمية في العقيدة الواسطية : يطابق القدر على درجتين

الاولى الايمان بان الله علم باعمال الخلق واحوالهم من الطاعة والمعصية
والرزق والاجل بعلمه القديم وكتب في اللوح المحفوظ مقادير الخلق
وهذا القدر كان ينكره غلاة القدرية قديماً ومنكره اليوم قليل . الثانية
هو مشيئة الله تعالى وقدرته النافذة وهو الايمان بأن ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن وما من حركة وسكون الا بمشيئة الله ولا يكون في ملكه
الا ما يريد ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته ونهاهم عن معصيته والله
خالق أفعالهم وخالق قدرتهم وارادتهم وهذه الدرجة من القدر يكذب
بها عامة القدرية اه وقال في كتاب الفرقان : ثم في آخر عصر الصحابة
حدثت القدرية وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الايمان بقدر
الله والايمان بامر ونهي ووعد وعيد وظنوا انه اذا كان كذلك لم
يكن قد علم قبل الامر من يطيع ومن يعصى لانهم ظنوا أن من علم
ما سيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم ان المأمور يعصيه ولا يطيعه
وظنوا أيضاً انه اذا علم انهم يفسدون لم يحسن أن يخلق من يعلم انه يفسد
فلما بلغ قولهم بانكار القدر السابق للصحابة أنكروا انكاراً عظيماً
وتبرؤا منهم حتى قال عبد الله بن عمر : اخبر اولئك اني برىء منهم
وأنهم مني برآء : وذكر عن أبيه حديث جبريل . وهذا أول حديث
في صحيح مسلم وقد أخرجه البخاري ومسلم من طريق أبي هريرة مختصراً
ثم كثر الخوض في القدر وكان اكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه
في المدينة فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقررون بالقدر السابق وبالكتاب
المتقدم وصار نزاع الناس في الارادة وخلق افعال العباد فصاروا في ذلك

القدرة، ومن ثم قال الامام احمد القدر القدرة (١) وقول الشافعي : القدرة اذا سلموا العلم خصموا ، اراد علم الله بما آل العباد ولا ينكره احد

حزبين . النفاة يقولون لا ارادة الالهي المشيئة وهو لم يرد الا ما أمر به ولم يخاف شيئاً من أفعال العباد . وقابلهم الخائفون في القدر من المجبرة مثل جهم بن صفوان وأمثاله فقالوا ليست الارادة الالهي المشيئة والامر والهي لا يستلزم ارادة الخ (١) أي فيرجع الى صفة الذات وهذا أعني اطلاق القدر على قدرته تعالى وارادته — انما هو باعتبار المبدئية له واما باعتبار حقيقة ايدائية فيه وضع الاشياء بمقادير محددة معينة واوضاع معلومة وأحوال متناسقة كما قال تعالى : « انا كل شيء ، خلقناه بقدر » أي مقدرأً محكماً مرتباً علي حسب ما اقتضته الحكمة . قال الراغب يطاق القدر بمعنى جمل الله الاشياء على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة . وقد يطلق القدر على الاسباب التي أوجدها تعالى ومنه قولهم : تجذبك أقدارك . قال بعض المتكلمين : ينفذ القدر ويحصل النظام القدري اما بواسطة الارواح القائمة بالاوامر الالهية أو بواسطة النفس أو الطيبة بأسرها أو بواسطة حركات الاجرام السماوية أو بقوة الملائكة أو بتسويل الشياطين المختلفة أو ببعض هذه الاشياء أو بأكملها . فالقدر موجود في الاسباب المخلوقة التي تصدر عنها مسبباتها ومرجع الكل اليه تعالى لأن كل ما يوجد هو خاضع للقدرة الالهية باعتبار سابق تقديرها ، قال ابن المراتبي الجاني قدس سره في

(الناتى الاسلام) وهو الانقياد والتسليم بالاعمال الصالحة واركانه خمسة كما فى الحديث

ايشار الحق على الخلق : لم يقل أحد ان معنى القضاء والقدر هو الجبر
وسلب الاختيار وكيف يكون كذلك وقد ثبت تعلق القضاء والقدر
بأفعال الله تعالى كما قال : « كان على ربك حتما مقضيا » وهو سبحانه
مختار بغير شك ولا خلاف . واكثر الاخبار وأقوال الساف تدل على
أن القضاء يرجع الى كتابة ما سبق في علم الله تعالى وتيسر كل ما خلق له .
وايضاحه كما فى رسالة التوحيد : ان هبة الوجود للانسان لاشئ ، فهم امن
القهر على العمل . ثم علم الواجب محيط بما يقع من الانسان بارادته وبأن
عمل كذا يصدر فى وقت كذا وهو خير يشاب عليه . وان عملا آخر
شر يعاقب عليه عقاب الشر . والاعمال فى جميع الاحوال حاصلة عن
الكسب والاختيار فلا شئ فى العلم بسالب للتخير فى الكسب وكون
ما فى العلم يقع لامحالة انما جاء من حيث هو الواقع والواقع لا يتبدل .
واما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة
علم الله وارادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه
الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه واشتغال
بما لا تنكاد تصل العقول اليه . ومصادفه مقال الطوسي فى رسالة العلم
فى بيان الجبر والاختيار : لاشك ان عند الاسباب بحسب الفعل وعند
فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى السبب الاول ويعلم انه ليس بقدره الفاعل
ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل

هو قدرته وإرادته والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة والحق ما قاله بعضهم : لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين انتهى نقله الشيرازي في الاسفار الاربعة وقال المصلي في العلم الشائع : قبل من قال في مسئلة خلق أفعال العباد انها بتأثير قدرة العبد بأقدار الله تعالى وإرادته لا بالاستقلال يقال له دع عنا المقدمات البعيدة قلنا بخلق الله اتفاقاً وأدخلها في محل النزاع لعل لا يصلح للمتحلي بطلب الحق بقي الكلام في أحداث الحركة من لا أي إخراجها من العدم إلى الوجود فهي من الله بواسطة مقدماتها لانخالفك في ذلك ولكن إخراجها نفسها هل بمجرد خلق الله أم بإيجاد العبد بما مكنه الله أم اشتراكاً والإخراج شيء واحد بأي عبارة عبرت عنه فدعنا من قولك : خالق . كسب انما نطالبك في المعنى التامين المنحد وههنا ينفصل الشجار لمريده . وقال الامام البطليوسي في كتابه الانصاف في هذه المسئلة بعد ان حكى مذهب الجبرية والقدرية : ولما تأملت طائفة ثالثة — يعني أهل السنة — مقالتي الفرقين معاً لم يرتضوا بواحدة منهما معتقداً لانفسهم ورأوا ان الحق انما هو في واسطة تنظم الطرفين ، وتسلم من شناعة المذهبين . واعتبروا القرآن والحديث ببصائر أصح من بصائر الفريقين . فوجدوا آيات وأحاديث تجمع شتى المقالين ، وتخير بغلط الفريقين ، كذوله تعالى : « ولولا ان نبتلك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً » وقوله في سورة يوسف عليه السلام : « ولقد همت به وهم بها ولا أن رأي برهان ربه » وقوله : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » فأنبت للعبد مشيئة لا تتم الا بمشيئة

ربه تعالى ووجدوا الامة مجمعة على قولهم : لا حول ولا قوة الا بالله وفي هذا اثبات حول وقوة للعبد لا يثبت الا بعمونة الله اياه ووجدوا الامة مجمعة على الرغبة الى الله في العصمة والاستمادة به من الحذلان وقولهم : اللهم لا تكلنا الى انفسنا فمجز ولا الى الناس فنضيع ورأوا الله تعالى قد أثبت لنفسه في محكم وحيه علم غيب وعلم شهادة بقوله : « عالم الغيب والشهادة » فعلمه الغيب علمه بالاشياء قبل كونها وعلمه الشهادة علمه بالاشياء وقت كونها واعتبروا احوال الانسان التي وقع فيها التكليف وأحواله التي لم يقع فيها تكليف فوجدوا الله تعالى لم يأمره بأن لا يبصر ولا يسمع ولا يأكل ولا يشرب على الاطلاق انما أمره بأن يستعمل الآلة التي يسمع بها ويبصر بها ويأكل في بعض الاشياء ولا يستعملها في بعض فوجب أن يكون بين الامرين فرق ولا فرق ههنا الا انه يمكن من أحد الامرين وجعل له استطاعة عايه ولم يكن من الآخر وكذلك رأوا حركة يد المفلوج تخالف حركة يد الصحيح فثبت ان بينهما فرقا ولا فرق الوجود الاستطاعة على وجه لا يقتضي ما توهمته القدرية من التفويض فلما وجدوا جميع هذا الذي ذكرناه جمعوا الايات والاحاديث وبنوا بعضها على بعض فانتج لهم من مجموعها مقالة ثالثة سابعة من شناعة المقالين منتظمة لكل واحد من الطرفين ارتفعت عن تقصير الجبرية وانحطت عن غلو القدرية فوافقت قوله صلى الله عليه وسلم : دين الله بين الغالي والمقصر بنوا تفريعا على أصل جل الغرض منه ان الله تعالى علم الغيب سبق بكل ما هو كائن قبل كونه ثم خالق الانسان فجعل له عقلا يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه ثم طوى علمه السابق عن خلقه

وأمرهم ونهاهم وأوجب عليهم الحجة من جهة الامر والنهي الواقعين عليهم لا من جهة علمه السابق فيهم فهم يتصرفون بين مطيع وعاص وكلهم لا يمدوا علم الله السابق فيه ، فمن علم الله تعالى منه انه يختار الطاعة فلا يجوز أن يختار المعصية ومن علم انه يختار المعصية فلا يجوز أن يختار الصاعة ولو جاز ذلك لم يكن علم الله تعالى موصوفاً بالكمال والكان كعلم الخلقين الذي يمكن أن يقع كما علم ويمكن أن يقع بخلاف ما علم وليس في علم الله الامور قبل وقوعها اجبار على ما توهمه المجبرون ولا يتم لاحد استطاعة على ما بهم به من الامور إلا بأن يمينه الله عليه أو يكله الى حوله ويسلمه اليه فان عصمه ما بهم به من المعاصي كان فضلاً وان وكله الى نفسه كان عدلاً فاذا اعتبرت حال العبد من جهة الاضافة الى علم الله السابق فيه الذي لا يمدوه وجد في صورة المجبر واذا اعتبرت حاله من جهة الاضافة الى الاستطاعة المخلوقة له والامر والنهي الواقعين عليه وجد في صورة المفروض اليه ، وليس هناك اجبار مطلق ولا تفويض مطلق انما هو امر بين امرين يدق عن أفكار المعبرين ، وبمير أذهان المتأملين ، وهذا هو معنى ما أشار اليه حذاق أهل السنة رحمهم الله من قولهم ان العبد لا مطاق ولا موثق فما ورد من الايات والاحاديث التي ظاهرها الاجبار فهو مصروف الى أحد ثلاثة أشياء اما الى العلم السابق الذي لا يخرج للعبد منه ولا يمكنه أن يتخير غيره واما الى فعل فعله الله تعالى به على جهة العقاب كقوله تعالى : « بل طبع الله عليها بكفرهم » واما الى الاخبار عن قدرته تعالى على ما يشاء كقوله تعالى : « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » وما ورد من الايات والاحاديث ظاهرها التفويض

(الثالث الاحسان) وقد فسرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمرافقة والاخلاص فقال ، ان تعبد الله كأنك تراه ، فان الايمان مبدءً والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص شامل للثلاثة ، هذا جملة ما يجب اعتقاده في اصول الدين ، والباقي زائد من كتب الفلاسفة وغيرها وكان الائمة يعيبون على اهل الكلام كثرة خوضهم فيه لاسباب في صفات الله تعالی إجلالا له سبحانه ، وآخر قولهم عليكم بدين المعجائز (١)

فهو معروف الى الامر والنهي الواقين عليه ورأى المشيخة وجلة العلماء اوقف عن الكلام في ذلك والخوض فيه لقوله صلی اللہ علیہ وسلم اذا ذكر القضاء فامسكوا . فكان هذا المذهب أحسن المذاهب لمن آثر الخلاص والسلامة وهذه جملة قليلة تفصيلها كثير وهو باب ضيق المجال جداً والخائض تسبق اليه النظرة بغير ما يعتقده فلذلك تحامى الكلام فيه بأكثر مما نهينا عليه اه

(١) روى الحافظ الذهبي في كتاب الملو عن امام الحرمين انه قال: يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام فلو عرفت ان الكلام يربح بي الى ما يبع ما اشتغلت به . وعنه انه قال في مرض موته: اشهدوا علي اني قد رجعت عن كل مقالة قلنا اختلف فيها ما قال السلف الصالح وانى أموت على ما نموت عليه عجائز نيسابور . قال الذهبي : هذا معنى قول بعض الائمة « عليكم بدين المعجائز » يعنى انهن مؤمنات بالله على فطرة الاسلام لم

يدرّين ما علم الكلام (ثم قال) وقد كان شيخنا العلامة أبو الفتح القشيري رحمه الله يقول :

تجاوزت حد الاكثربن الى الغلا وسافرت واستبقيتهم في المفاوز
 وخضت بحاراً ليس يدرك قعرها وسيرت نفسي في قسم المفاوز
 ولججت في الافكار ثم تراجع اخ تباري الى استحسان دين العجائز
 وقد وهم المضد في المواقف في جملة (عليكم بدين العجائز) من
 قول النبي صلى الله عليه وسلم قال القاري في موضوعاته : عليكم بدين
 العجائز قال السيحاوي لا أصل له بهذا اللفظ ووردت عن أحاديث لا تخلو
 عن ضعف وقال الزركشي رواه الديلمي عن ابن عمر بلفظ : اذا كان
 آخر الزمان واختافت الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء : وسنده
 واه بل قال الصغاني موضوع اه وقال السيد الشريف في شرح المواقف
 لم يوجد في كتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي
 ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال : ان بين الكفر والايان
 منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى « هو الذي خلقكم فمنكم
 كافر ومنكم مؤمن » فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل
 قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز اه وفهم من هذا
 الاثر البعض ان دينهم التقايد المحض فرد المضد والسيد بأن المراد بهذا
 الاثر التفرغ الى الله سبحانه فيما قضاء وامضاء والانقياد له فيما امر به
 ونهي عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد اه بذلك
 عليه احتجاج العجوز المذكورة بالاية الكريمة ولا حجة للمقلد فانهم

قال ابن تيمية في كتاب التفرقان : السلف لم يذموا جنس الكلام
 فان كل آدمي يتكلم ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله

به رسوله والاستدلال بما بينه الله ورسوله بل ولا ذموا كلاماً هو
 حق بل ذموا الكلام الباطل وهو الخائف للشرع والعقل مثل متكلمة
 الجهمية ونحوهم اهـ ولذا قال السيد المؤيد بالله فيما نقله عنه في ايثار الحق
 ان الاولى ترك الخوض فيها لاتمس الحاجة الى معرفته من علم الكلام
 (وفيه أيضاً) ينبني من كل مكلف أن يطرح العصية ، ويصحح النية ،
 ويستعمل النظر بالفطرة التي فطر الله الناس عليها ولا يقدم عليها ما نقله
 فانه اذا نظر كذا في كل امرين متضادين فيما يحتاج اليه يجد ترجيح
 الحق منهما على الباطل بيناً لا يدفع ، مكشوقاً لا يتقنع . فان الفطرة التي
 خلق الله لك تدرك القوي من الضعيف في تلك المباحث وان كثرت
 الامادق وغمض جسدك ان عينك المبصرة تدرك جميع المبصرات
 وان كثرت فما دق على فطرتك في العلوم تركه لا سيما مع دقة الشبه
 المعارضة ولم تكلف فيه ما لم تعلم مثل ما اذا دق على بصرك من المراتبات
 تركته كبعض الالهة في اوائل الشهور سيما مع القتر والغيم (وفيه أيضاً)
 عن السيد المؤيد بالله : قد ألهم الله تعالى وله الحمد والشكر والثناء الى
 أسهل طريق وأخصه في علمي الي اليقين والنجاة ونصرة طريق الصحابة
 والسائق التي علم تقريرهم عليها بالضرورة من الدين وهي فطرة الله التي
 فطر الناس عليها فان الله تعالى قد نص على أن دين الاسلام هو الفطرة
 بقوله : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم »

(قال جامع هذه التلخيصات جمال الدين الماسمي)

هذا آخر ما قصدنا تأليفه . ونوحيها لتحقيقه . الله احمد على جزيل الانعام .
 ونسأله العافية وحسن الختام . وكان جمع هذه التلخيصات كلها مختصاً من فرائض
 من مرتبتي الليلية والهارية في نحو من اربعة اشهر آخرها منتصف ربيع الاول
 عام (١٣٢٥) بدمشق الشام . عمر الله ربوعها بالعلم والصلاح مدي الدوام .
 آمين : والحمد لله رب العالمين

محيته	سطر	خطاً	صواب
٩١	١٥	الوظ	الوعاظ
٠	١٦	والفرض	والفرض
٩١	١٠	والغرضى	والغرضى
٩١	٠٢	الاشغال	الاشتغال
٠	١٢	الموثق	الموثق
١٠	٠٥	عجيب	عجب
١٠	١٥	ثم قال عن ان	ثم قال ان عن الخ
١٠	٠٣	ثم	ثم
٠٠	١١	وليس في كلام العرب	وليس في كلام العرب بهذا المعنى وأما الجوهري المعروف وهو الأول — فمعرب وقيل عربي والمعرب ما استعملته العرب وليس من الخ
١٠	٠٩	في الموازنة	في الموازنة
١٠	١٦	وفي	وعلى
١٠	٠٧	للقوم	للقوم
٠٠	١٤	لألفه	لألفه
١١	٠٥	لا يخلو	لا يخلو
٠٠	٠٧	أو	أما
١١	٠٢	بشيء	بشيء
٠٠	٠٣	تقرها	تقرها

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
والاصح	الاصح	٠١	١١٥
وينشر من	وينشر	٠١	١١٨
الحفاء مسبلا عليها الخ	الحفاء	٠٥	٠٠٠
ولم	ولما	٠٤	١٢٢
لم	لما	٠٦	٠٠٠
لان	لا	١٣	١٢٣
بخاصة أو حقيقة	بخاصته أو حقيقة	١٦	٠٠٠
العقل	للعقل	٠١	١٤٥
أثره	آثره	٠٢	١٤٦
الوجهين	لوجهين	١٣	١٥٥
طابهم	عابهم	١٥	٠٠٠
بواسطة خلقه الخ	بواسطة	٠٩	١٦٣
المقاتلين	المقاتلين	١٨	٠٠٠
لا تم	لا تم	٢١	٠٠٠
والسيد عليه الخ	والسيد	١٦٣	١٦٧
ونسأله بمن الخ	ونسأله	٢١	١٦٨

فهرست

﴿ كتاب لقطه المجالان مع مهمات مباحث شرحه ﴾

صحيفة

- ٣ خطبة الكتاب والشرح وبيان ان المتيقن رؤوس مسائل أربعة علوم
أصول الفقه — والحكمة — والمنطق — والتوحيد
- ٤ ترجمة الماتن (الزركشي)
- ٥ فصل مدارك العلوم ثلاثة حس وخبر ونظر أخواس الظاهر، قوالباطنة
- ٦ بحث الادراك لأخواس أو للافس
- ٨ الخبر وانقسامه الى متواتر وشبه وطه
- ١١ حد المستفيض
- ١٢ بيان الآحاد
- ١٣ الخلاف في القطع بأحاديث الصحيحين
- ١٣ النظر ومباحثه
- ١٥ الخلاف في محل العقل وتصويب انه الدماغ وداليه
- ١٧ بحث التحسين والتقبيح ومدخل العقل فيهما
- ١٨ بحث انحصار الازدات في العلوم والمعارف وما عداها دفع آلام
- ١٨ (فصل) مدارك الحق أربعة الكتاب والسنة الخ
- ١٩ اناقة أدلة النمرع على عشرين وتمديدتها

- ٢٤ بلوغ الأدلة بسبب الشارح الي أحد وخمسين دليلا
 ٢٤ رجوع الأدلة كلها الي المنافع والمضار على رأي أرازي — والى
 المصالح المرسلة على رأي الملوفى ودليلهما في ذلك
 ٢٥ تقسيم دلالة الكتاب الي فعل وقول وثلاثي الي نص وظاهر وعموم
 ومفهوم ومباحثها
 ٢٧ تقسيم دلالة السنة الي قول وفعل وإقرار
 ٢٨ تقسيم السنة القولية
 ٢٩ بحث الفعل النبوي والإقرار
 ٣٠ الإجماع والقياس وأركانه وأقسامه
 ٣٣ (فصل) أربعة ألقام تليها دلائل الحدود والعوائد الإجماع والاعتقادات
 ٣٤ بحث مطابقة الثماني بالدلائل
 ٣٥ (فصل) في الدلائل والقسامه الي عقلي ونقلي ومركب منهما
 ٣٦ اشتراط أرازي لإفادة الدلائل العقلية القطع عشرة أمور
 ٣٧ تحقيق ان الدئل يفيد الفاعل بقرائن
 ٣٨ للدين مراتب علم وعين وحق
 ٣٩ حاجة الدلائل الي مقدمتين صغرى وكبرى وأنه لا يتم الا بهما
 ٤١ المندماتان اما عنائتان أو سمعيتان أو مركبتان منهما
 ٤٣ تبعية النتيجة أحسن للمقدمتين وبينان الركن — والعلة — والشرط
 ٤٤ تقسيم القياس الي افتراضي واستثنائي
 ٤٦ بحث الاستقراء والمثيل والمناقشة في ككون لتفاسح بحرك فكه
 الأسفل عند المضغ

٤٨ (فصل) انفضى الى الاستحالة أربعة - الدور - وتعريفه - وطريق
الانقضاء عنه

٥٠ الثاني التسلسل وبيان استحالاته

٥١ الثالث الجمع بين النقيضين ووجه استحالاته

٥٢ الرابع التزجيج بلا مرجح والخلاف في استحالاته

٥٣ كل مركب لا بد له من عال أربعة المادية والصورية والفاعلية والغائية

٥٤ (فصل) كل معلومين لا بد بينهما من نسب أربع المساواة والمباينة
والعموم والخصوص المطلقين ومن وجه

٥٦ (فصل) في بيان النقيضين والضدين والخلافين والمثلين

٥٨ التقابل أربعة أنواع تقابل التضاد - والتقابل بالتثني والاثبات -
والملازمة والعدم - والتضاد

٥٩ (فصل) في العلم والخلاف في تعريفه وتقسيمه الى ضروري
ونظري ومباحثهما

٦٢ تقسيم العلم الى تصوري وتصديقي والخلاف في تفاوت العلوم

٦٤ (فصل) في التعريف وانقسامه الى حقيقي ورسمي وانفطي ومباحثها
وشروطها

٧٠ بيان ان الحد لا يكتب بالبرهان

٧٢ فصل في مباحث الالفاظ فيه تقسيم الالفاظ الى مفرد ومركب بحث
الاسم عين المسمى أو غيره ومنها الخلاف

٧٤ نسبة الاسم الى مسماه على خمسة أقسام التواطؤ والتباين والاشتراك
والترادف والتشكيك وتعريف كل

صحيفة

- ٧٨ تقسيم الدلالة الى مطابقة وتضمنيه والتزامية ومباحثها
- ٨١ تقسيم الكل الى طبيعي ومنطقي وعقلي
- ٨٢ الخلاف في وجود الكل الطبيعي
- ٨٣ الفرق بين الكلية والكل والجزئية والجزء والخلاف في كلية الضمير
- ٨٤ الكمالات الخمس
- ٨٦ فصل في التصديقات والنقضية وانقسامها
- ٨٧ البحث في تركيب المنفصلة من اكثر من جزئين
- ٩٠ أجزاء الحماية والشرطية
- ٩٣ (فصل) مواد البرهان ثلاثة عشر صنفا وهي الاوليات الخ
- ٩٧ (فصل) الخطأ في القياس اما لفساد مادته أو صورته
- ٩٨ (فصل) هل المنطق علم أولا وفيه الخلاف في الاشتغال به
- ٩٩ تقسيم القياس النظري الى برهاني واقناعي وجدلي وسوفسطائي
- ١٠١ (فصل) المعلوم ينقسم الى موجود ومعدوم والخلاف في الاحوال والامور الاعتبارية
- ١٠٥ المقولات العشرة
- ١٠٨ بيان أنواع الاعراض الاحدى والعشرين
- ١١٠ فناء الاعراض وتتممة مباحث المعدوم
- ١١٢ الخلاف في ان الوجود عين الماهية أولا
- ١١٣ (فصل) في العالم وانقسامه الى روحاني وجسماني
- ١١٤ مباحث في الافلاك والعناصر وتبليغات الشارح الي ما نقض من قواعد الهيئة الاولى

- ١١٩ (فصل) الجدل مطلوب شرعا
- ١٢٠ شرط الغزالي للمناظر أن يكون مجتهداً الخ
- ١٢٢ (فصل) امهات المطالب أربعة هل ولم وما وأي
- ١٢٤ د في السبب والشرط والمنازع
- ١٢٠ د قال المتكلمون يعرف الشيء بآثاره وبحسب ذاته وبالمشاهدة
- وان الباري يعرف بالاول وفيه كلام لابن رشد وللغزالي يوضح ذلك
- ١٤٥ ما قاله ابن حزم في الحشوية
- ١٤ تبرئة الختلة مما نسب اليهم من قدمية صوت القارئين ومداد
- المصاحف من مناظرة ابن تيمية بمجلس والى الشام وملخص كلام
- السلف في كلامه تعالى
- ١ الايمان باللائكة — وبالكاتب المنزلة
- ١٤ تحقيق ان تسمية ما عدا الصحيحين بالصحيح اصطلاح جامعها
- وانها لا تلحق بالصحيحين
- ١٥ بيان ان مرجع العقائد الى القواطع لا الى الآحاد
- ١٥ وجه افضلية القرآن على بقية الكتب المنزلة
- ١٥ وجه تفاضل آي القرآن وسوره
- ١٤ وجه اعجاز القرآن
- ١١ الايمان بالرسول وعددهم وتفاضلهم
- ١ تحقيق عصمة الانبياء
- ١ الايمان باليوم الآخر وبحث قبض الارواح والبعث وعذاب
- القبر والسمعيات

و

صحيفة

- ١٥٨ تحقيق في الصراط والميزان ووجود الجنة والنار
١٥٩ بحث القضاء والقدر وأفعال المكلفين وهو من المباحث المهمة
١٦٦ بحث الاسلام والاحسان ومن كان يعيب كثرة الخوض في الكلام
والبحث في قول بعض الائمة عليكم بدين المعجزة

